

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

13

سلسلة الدراسات الحضارية

الإمام الخميني وتجديد الفقه السيّاسي

أضواء على نظرية ولاية الفقيه

الجزء الأول

مجموعة من المؤلفين



مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه.
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

الإمام الخمينيّ
وتجديد الفقه السياسي

أضواء على نظرية ولاية الفقيه

الجزء الأوَّل

الإمام الخمينيّ وتجديد الفقه السياسيّ

أضواء على نظرية ولاية الفقيه

الجزء الأوَّل

مجموعة من المؤلّفين



المؤلف: مجموعة من المؤلّفين
الكتـاب: الإمام الخمينيّ وتجديد الفقه السّياسيّ ـ الجزء الأول
المراجعة والتقويم: قسم المراجعة والتقويم في مركز الحضارة
تصميم الغلاف: حسين موسىٰ
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008

Al-Imam Al-Khomaini Wa Tajdid Al-Fighh Assiasi



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

نظريَّة ولاية الفقيه.. قراءة تاريخيّة

أ. أحمد جهان بزرگي(*)

موضوع البحث

سيدور الكلامُ في هذه المقالة ـ وهي، في الواقع، نظرةٌ مجملةٌ إلى «ولاية الفقيه» وآراء الفقهاء فيها، في مجراها التاريخيّ ـ على موضوعات معيّنةٍ كمكانة مبحث «ولاية الفقيه» في علم الكلام، والأساليب العمليّة والنظرية التي انتهجَاه بعضُ الفقهاء في تصدّيهم لقضية الحكم في عصورهم، وموضوع تنصيب الإمام المعصوم الفقيه في مقام الحاكمية.

إنّ عدداً لا يُستهانُ به من الكتّاب المعاصرين، في مجتمعنا، يصرّون، سرّاً وعلانيّة، على القول من دون أدنى تحقيق أو تدقيق: «إنّ ولاية الفقيه، أو المجتهد، مسألةٌ مستحدَثة بين الفقهاء، وليست لها شموليّةٌ عامة، طرحها للمرّة الأولى منذ قرن ونصف «الملاّ أحمد النّراقي»، معتمداً أدلّةً لم يوافقه عليها سوى عدد قليلٍ من معاصريه». بناء على ذلك، تهدف هذه المقالةُ إلى توضيح المسألة باختصار، على أمل أن يتوسّع فيها آخرون، ويهتمّوا بتوضيح جميع جوانبها.

(*) باحث إسلامي من إيران. ترجمة: د. دلال عباس.

وستبيّن هذه المقالةُ أنّ مسألةَ الاعتقاد بولاية الفقيه ليست طارئةً أو مستحدَثة، وإنّما طُرِحَت على بساط البحث منذ حدوث الغَيبة الكبرى ـ إن لم نقلْ منذ عصر النبيّ (ص) ـ وحتى اليوم، وإنّ لجميع أركان الفقه والتفقّه مباحثَ في هذا الباب، كما أنّ بعضَ هؤلاء قد نَجح في وضعها موضع التنفيذ وفي تطبيقها عملياً.

ما لا يجب أن يُنسى هو أنّ عرضَ تاريخ نظرية «ولاية الفقيه» عملٌ ضخمٌ، والمباحث التي ستتطرق إليها هذه المقالةُ تاريخيةٌ ومختصرةٌ، ولكنّها عظيمةُ الفائدة، تضعُ بين أيدي الباحثين أساساً تاريخياً وموضوعياً إلى حدّ ما، يعتمدون عليه في تركيز المباحث المتعلقة بالموضوع، وفي دراسة آراء الذين طَرحوا نظرية «ولاية الفقيه»، ووضعها في حيِّزَيْها التاريخيّ والموضوعي.

نكرّر أنّ جذورَ نظرية ولاية الفقيه تعود، في الواقع، إلى عصر النبيّ (ص)، عصر صدر الإسلام؛ حيث واجهت المسلمين معضلتان: الأولى: عدم حضور الرسول (ص) في أكثر المدن، والأخرى: الحاجة الماسّة إلى الأحكام والقوانين، كما كانت الحاجةُ ماسّةً إلى فقهاء قديرين في عصور الأئمة المعصومين (ع)، لكنّ هذه المقالةَ لا تحقّق في عصر صدر الإسلام، أو عصر الأئمّة، وإنّما تجيب عن غرضٍ محدّد وتحيط بزمنٍ معيّن، هو ما أُطلق عليه اسمُ «الغَيبة الكبرى».

المؤثرات:

المسألةُ الأخرى التي يجب أن تؤخذَ في الاعتبار، في ما يتعلق بالمسار التاريخي لنظرية ولاية الفقيه، هي تأثير الزمان والمكان في كيفية طرح نظرية «الولاية»، و«ولاية الفقيه»، لأنّ ميادينَ الفكر جميعَها ـ بموجب الأصل التاريخي المسلّم به ـ تخضع لتأثير الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعسكريّة، للعصر الذي تصدر فيه النظريات والطّروحات والأفكار السياسيّة عن المفكرين السّياسيين بعامة: الدّينيين

وغير الدّينيين، المعصومين وغير المعصومين. بعبارة أخرى: إن للفكر السياسي علاقةً مباشرةً بمواجهة المفكّرين للمسائل السّياسية الاجتماعية، ولا يُستثنى من ذلك أصحابُ نظرية الولاية؛ ويبيّن التحقيقُ التاريخي توسّعَ مباحث الفكر السياسيّ كلّما تزايدَت مواجهةُ المفكّرين للمسائل السّياسية، وتقلّ إذا ضَعُفَتْ هذه المواجهة في عصر من العصور، أو خفّت، مهما كان السبب، ويَضمُرُ الفكر السياسي كذلك أو ينضبُ.

هذا الأمر المهم يتوضّح لنا جيّداً بدراسة ثلاثةٍ وعشرين عاماً من فاعليّة النبيّ الأكرم (ص)، ومئتين وخمسين عاماً من فاعليّة الأئمة المعصومين (ع)، كما أنّ التّحقيقَ في تاريخ نشاط الفقهاء الشيعة، على مدى ألف ومئتَي عام، سيجعل من هذه «الفرضية» أصلاً وقاعدةً ثابتَين في التاريخ السياسي الشيعي، فالآياتُ المكّية التي نزلت على الرسول، على مدى ثلاث عشرة سنة، يغلب فيها الوعدُ والوعيد على المسائل السياسية، فيما الآيات المدنية، على العكس من ذلك، تعالج المسائلَ السياسية والاجتماعية، كما أن الرّوايات والأحاديثَ المأثورة عن الإمام الأوّل (ع) مصبوغةٌ في معظمها بالصّبغة السّياسية، ومثلها آثارُ الإمامين الثاني والثالث (ع)، أما أحاديثُ الإمام الصادق (ع)، ووالده الإمام الباقر عليه السلام فتتوسّع في معالجة المسائل الحقوقية، وتقلّ فيها المسائلُ ذات الصبغة السّياسية (بمعنى الحكم)، لأنّ اهتمامَهما بمسائل الحكم السّياسيّة كان أقلّ من اهتمام الآخرين.

يتبيّن لنا، بالنسبة إلى الفقهاء، أنّ المحقّق الثانيَ وكاشف الغطاء، والملاّ أحمد النّراقي، والميرزا القمّي، والشيخ فضل اللّه النوري، ومحمد حسين النائيني الغروي، وبخاصة سماحةَ الإمام الخمينيّ، بسبب مواجهتهم للقضايا السياسية، ولطبيعة «النظام السياسي» ومقوّماته، طرحوا أفكارَهم السياسية صراحةً، على العكس من الفقهاء الآخرين، أمثال الشيخ الأنصاري وصاحب الجواهر، وصاحب الشرائع والشيخ

الطوسي، وآية اللّه البروجردي، الذين عالجوا هذه المسائلَ بشكل محدود جدّاً، وفي حدود الضرورة.

الولاية مسألة كلاميّة لا فقهيّة

لا شكّ في أنّ «نهجَ البلاغة» هو أكبرُ الكتب وأكثرُها انسجاماً في تعبيره عن آراء الشّيعة السّياسية، في ميادين الحكمة النّظريّة والعمليّة والحقوق الأساسيّة[1]، وعليٌّ (ع) «شابٌّ من أهل مكّة، نشأ بين أهله، لم يلتقِ أيّ حكيم في حياته، ولكنّ كلامَه في الحكمة النظريّة أرفعُ من كلام أفلاطون وأرسطو، ولم يعاشر أهلَ الحكمة العملية، ولكنّ كلامه أرفعُ من كلام سقراط»[2]. هذا الكتاب الذي جمعَه «الشريف الرّضيّ»، في أوائل القرن الخامس الهجريّ، جعلّ المباحثَ الكلامية المهمّة، ومن جملتها مباحثُ النبوّة والإمامة والولاية بخاصّة، أكثرَ إحكاماً؛ ولم يكن هنالك من شكٍّ حتى القرن الخامس، في أنّ مسألةَ الإمامة والسياسة والولاية والحاكميّة، مسألةٌ كلاميةٌ، أصوليّةٌ، عقليّة، استدلاليّةٌ يمكن إثباتها، وليست مسألةً فرعيّة، فقهيّةً، تقليديّةً، كما يعتقد ويروّج المفكرون من أهل السنّة «كالغزالي» (450 ـ 505هـ) ومَن سار على نهجه وقلّدَه، كسيف الدين الآمدي (المتوفّى عام 551هـ)، في كتابه: «غاية المرام في علم الكلام»[3]، ومؤلّف «المواقف» وشارحها مير سيّد شريف[4].

---

(1) نسأل القائلين: «إنّ آراء الشيعة السياسية لم تأتِ حتى الآن مجموعةً منسجمة ومدوّنة»، هل وجدتم أي مذهب من المذاهب قد طرح، حتى الآن،آراءه التي يعتقدها، في كتاب، منسجمة ومدونة؟

(2) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، بيروت: إحياء التراث العربي، 1387، ج16، ص146.

(3) سيف الدين الآمدي، **غاية المرام في علم الكلام**، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1391، ص363.

(4) الجرجاني، علي بن محمد، **شرح المواقف** قم: منشورات الشريف الرضي، 1325، المجلد الثامن، ص344.

يقول أبو حامد الغزاليّ: «إنّ مبحثَ الإمامةِ ليس من المباحث المهمّة، وليس بحثاً عقليّاً، وإنّما هو من المسائل الفقهيّة، وقد أثارت هذه المسألةُ في الحقيقة الكثيرَ من التعصب، ومن يبتعد عن بحث الإمامة يسلمُ أكثرَ من الذي يدخل فيه، حتى وإنِ وصل إلى الحقيقة ـ أيّا كان الحدُّ الذي وصل إليه ـ يكون قد اقترف خطأً»[1].

بناءً على هذا، كان مفكّرو الشيعة السياسيون ـ تبعاً للبحث عن الإمامة في هذه القرون ـ وتبعاً لهؤلاء المفكرين، يعدّون بحث ولاية النوّاب العامّين (الفقهاء)، بحثاً يلي مباحثَ الإمامةِ، وجزءاً من المباحث الكلاميّة، وكانوا يطرحونه في هذه المباحث نفسِها، في الحدود التي كانت تسمح بها ظروفُ العصر.

وتبعاً لهؤلاء المفكرين عدّ الفلاسفةُ الإسلاميون، أمثالُ: «ابنِ سينا» (370 ـ 428هـ)، والفارابيّ (260 ـ 331هـ)، الفلسفةَ أو الحكمةَ مكمّلةً للمباحث الكلامية، وبحثوا مسألة الإمامةِ والولايةِ وولاية الفقيه، بوصفها مبحثاً عقلياً أصولياً، وعملوا على إثباتها في ما كتبوا.

يقول ابنُ سينا في كتاب «الشفاء»: «يجبُ على واضع السنّة أن يأمر بإطاعة خليفته، وتعيينُ الخليفة إمّا أن يكون من قِبَله أو بإجماع أهلِ السّابقة على تولية من أثبتَ للناس علانيةً أنّه صاحبُ سياسةٍ مستقلّةٍ، وعقل راجح، وأخلاق شريفة، كالشجاعة والعفّة وحسن التدبير، وأنّه أعلمُ الناس بأحكام الشريعة، ولا أحد أعلمُ منه ، وإثباتُ هذه الصفات للشخص المختار يجب أن يكون واضحاً وعلنيّاً، ومقبولاً من الجمهور ومتّفقاً عليه، وإذا وقعَ اختلافٌ وتنازعٌ بينهم بعّلة انقيادهم للهوى والهَوس، واختاروا آخرَ لا يستحقّ الخلافة، ولا يليق بها، فقد كفروا

(1) الغزالي، محمد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، أنقرة: مطبعة النور، 1962، ص232.

باللّه عزّ وجلّ . . . وتعيينُ الخليفة بالتّنصيب أفضلُ لأنّه يُبعد النّزاعَ والخلاف»[1].

الفارابيّ، أيضاً، يقولُ في «المدينة الفاضلة»: «رئيسُ المدينة الفاضلة هو إمّا الرئيس الأول أو الرئيس الثاني، أمّا الرئيس الأول فهو الذي يوحى إليه، وهو الذي يضع القوانينَ ويبيّن الأحكام، والشرائع والسّنن التي شرّعها هذا الرئيسُ وأمثاله تُقَرُّ وتُنفذ، ولكنّ المدينةَ لا يتيسّر لها دائماً مثلُ هذا الرئيس؛ إذ «لا يوجد مَن فُطِرَ على هذه الفطرة إلاّ الواحد بعد الواحد والأقل من الناس». فإذا اتفق أن فُقد مثلُ هذا الرئيس في وقت من الأوقات، فالرئيس الثاني الذي يخلفُه يجب أن يتمتّع بكثير من صفاته، وأن يكون عالِماً الشرائع والقوانين والأساليب التي شرّعها الأول، حافظاً لها، وأن يكون حكيماً ذا عقلٍ نيّر، وقوة استنباط لِما ينبغي أن يعرف، ويستنبط أحكاماً من الأمور المستجدّة التي تطرأ بمرور الزمان، ولم يُواجه السابقون مثلها، قاصداً من ذلك صلاح المدينة ومصلحتها»[2].

العلاّمة الحلّيُّ (المتوفّى في العام 726هـ)، أستاذُ الخواجة نصير الدين الطوسيّ في الفقه وتلميذُه في الفلسفة والرياضيات، والذي يُعدّ من واضعي أسس التشيّع في إيران، ذكر في كتبه، في غير مناسبة، أنّ شؤونَ الولاية المختلفة والإمامة في زمن الغَيبة، من حقّ فقهاء الشيعة، لكنّه أظهر امتعاضاً من نقل الفقهاء بحثَ الإمامة وشروطَها من علم الكلام إلى الفقه، يقول: «قد جرَت العادةُ بين الفقهاء أن يذكروا الإمامةَ في هذا

(1) حسين بن عبدالله (ابن سينا)، الشفاء (الإلهيات)، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1404، ص453.

(2) الفارابين، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت: دار المشرق 1973م، ص127-130.

الموضع ليُعرف الإمامُ الذي يجب اتباعُه، ويصير الإنسان باغياً بالخروج عليه، وليست من علم الفقه بل هي من علم الكلام . . . »[1].

بناءً على هذا الأصل، فإنّ إثباتَ مسألة ولاية الفقيه، في الأساس، ليس فقهياً، كما أنّ إثباتَ ولاية الأئمة المعصومين لا يصبح فقهياً بتخصيص الفقهاء فصولاً مناسبةً عنها في كتبهم الفقهيّة، ولكن يجب أن نذكر إشارة مختصَرة عنها، ولكنّ أحوالهَا هي التي يجب أن تضيءَ على المسائل الفقهية، إنّ لفقهائنا تحقيقاتٍ دقيقةً في مختلف الأبواب الفقهية؛ كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقضاء والحدود والجهاد والخمس والبيع، والحجر والنكاح والطلاق والصوم والحجّ وصلاة الجمعة وغيرها، كما أنّهم بحثوا في الفقه موضوعَ حدود الولاية عن الإمام، ولم يبحثوا في إثباتها.

الفقيه نائب الإمام (ع) في الإمارة بالتنصيب العامّ

يُعدُّ الشيخ المفيد (المتوفّى في العام 413هـ)، في طليعة الذين استنبطوا نظريةَ نيابة الفقيه عن الإمام المعصوم، في بداية القرون الثلاثة الأولى من الغَيبة الكبرى، فقد سعى ـ بدلاً من أن يكون محدّثاً ـ إلى استنباط آراء في موضوع ولاية الفقيه وغرضها.

لكنّ لنظرية نيابة الفقيه جذوراً في أحاديث الأئمة المعصومين حتماً، والذين عيّنوا الفقهاء نوّاباً عامّين عنهم في غيابهم، وقد رفض الشيخُ المفيد علانيّة، في المسائل التي طرحها أصولاً لنظرية ولاية الفقيه، حكم «السلاطين العرفيين» (حكام الأمر الواقع)، على المجتمع، ورأى أنّ الحكمَ للفقهاء الذين تتوافر فيهم الشروطُ الآتية:

---

(1) الحلّيّ، حسن بن يوسف ، تذكرة الفقهاء، المجلّد الأول، قم: المكتبة المرتضوية، د.ت. ص452.

1 ـ في غياب السّلطان العادل الجدير بالولاية ـ المذكورةِ صفاتُه في الأبواب السابقة ـ على الفقهاء العدول، أصحاب الرأي والعقل والفضل، أن يقبلوا الولايةَ على كلّ ما هو في عهدة السلطان العادل[1].

2 ـ كل من يتصدّى للولاية، وهو جاهل بالأحكام، وعاجزٌ عن إدارة الأمور المرتبطة بشؤون الناس (الإدارة التدبير)، هذا المنصب محرّمٌ عليه، وإذا قبِلَه فهو آثم، لأنّه ليس مأذوناً من صاحب الأمر، ويجب أن يؤاخَذَ ويحاسَب على أيّ عملٍ ينجزه، ويُستجوَب على كلّ جناية يرتكبها[2].

3 ـ «ومن تآمر على الناس من أهل الحق بتمكين ظالم له، وكان أميراً من قِبَله في ظاهر الحال، فإنّما هو أميرٌ في الحقيقة من قِبَل صاحب الأمر ـ الذي سوّغه ذلك وأذِن له فيه ـ دون المتغلّب من أهل الضلال، وإذا تمكّن الناظر من قِبَل أهل الضلال على ظاهر الحال من إقامة الحدود على الفجار، وإيقاع الضرر المستحق على أهل الخلاف، فليجتهدْ في إنفاذ ذلك فيهم، فإنّه أعظمُ الجهاد»[3].

في رأي الشيخ المفيد

أولاً: السُّلطان العادلُ ليس سوى الإمام المعصوم، لأنّ الولايةَ بحسب رأيه لا تجوز إلاّ بالعلم والفقاهة.

ثانياً: يَعتقد بالولاية المطلقة للفقيه لأنّه يقول: «إنّ كل ما هو بعهدة

---

(1) محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، **المقنعة**، قم: مؤسسة النشر الإسلاميّ 1410، ص675.

(2) نفسه، ص812.

(3) نفسه.

السلطان العادل هو في عهدته». وما نعرفه عمّا هو في عهدة الإمام المعصوم (ع)، هو الولاياتُ التسع التي تُذكر عادةً في الكتب التي تتحدّث عن موضوع ولاية الفقيه.

ثالثاً: يعدّ الشيخُ المفيد تولّيَ السلاطين لأمور السياسة الداخلية والسياسة الخارجية، بوصفها أموراً عرفيّة، غصباً وحراماً، فإذا كانت السياسةُ «العرفية» في عصر الشيخ المفيد وتلاميذِه في أيدي الخلفاء والسلاطين وغيرهم ـ حتى في العهد الصفَويّ ـ فهذا ليس دليلاً على أنّ الشيخَ المفيد والآخرين كانوا راضين عنها[1].

رابعاً: هنالك أدّلةٌ على أنّ تلميذَي الشيخ المفيد: «الشريف الرضيّ» وأخاه «السيد المرتضى، علم الهدى» ـ الذي كان بحسب قول العلاّمة الحلّي ركنَ الإمامية ومعلّمها ـ كانا مؤيّدَين للرأي الذي استنبطه معلمُهما المتعلّق بقبول المنصبِ من طرف الظالم، وقد تولّى كلٌّ منهما، الواحد بعد الآخَر، إمارةَ الحجّ والحرمَين، ونقابة الأشراف ومنصب قاضي القضاة لكل من «القادر باللّه» و «بهاء الدولة الديلمي»[2]، وهؤلاء الثلاثةُ

---

(1) بالنسبة إلى لفظة «مطلقة» في عبارة «ولاية الفقيه المطلقة»، يخطئ كثير من الكتّاب ويظنون أنّها معادلة للاستبداد، في حين أنّها ليست كذلك، إنّ الاعتقادَ بالولاية المطلقة للفقيه معناه الاعتقاد بولاية الفقيه ذاتِ الشروط التسعة التي هي ثابتةٌ للأئمّة المعصومين، وإن كانت لا تخلو من الاختلاف، والولايات المذكورة عبارة عن: الولاية في الاعتقاد، الولاية في الفتوى، الولاية في الطاعة (الموضوعات)، الولاية في القضاء، الولاية في تطبيق الحدود، الولاية في الأمور الحسبية، الولاية في التصرّف (الأموال والنفوس)، الولاية في الزعامة (السياسية)، الولاية في الإذن والنظارة؛ والقول بالولايات سابقة الذكر ليس بمعنى قبول الاستبداد، لأنّنا إذا أردنا أن نلخّص المسألةَ نقول: في مذهب الهداية السياسيّ، القانون الإلهيّ المتمثّل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أصل الشورى، حق الناس في الانتقاد، وملكة العدالة، والعصمة تمنع الاستبدادَ لدى الإمام المعصوم.

(2) الحليّ، حسن بن يوسف، **رجال العلاّمة الحليّ**، قم: مكتبة الرضي، 1381هـ.ش، ص94، المدرّس محمد علي، **ريحانة الأدب**، تبريز: شفق، 1349هـ.ش، ج4، ص184.

المذكورون ليسوا استثناءً في هذا المجال، فالقاضي «عبد العزيز الحلبي»، تلميذ السيّد المرتضى، عينّه الشيخُ المفيد قاضياً في «طرابلسَ» لمدة عشرين عاماً، وكان يؤمن بالقضية القائلة: إنّه إذا عيّن السلطان الجائر أحدَ المسلمين خليفة له، وكلّفه بإقامة الحدود، يجوز له إقامتها، ولكنْ شريطةَ أن يعتقد أنّه يفعل ذلك بإذن الإمام العادل، لا بإذن السلطان الجائر(1).

بعد ذلك بقرن، عرض محمدُ بن إدريس الحليّ (المتوفّى عام 598هـ) رأياً هو الأفضل بالنسبة إلى النيابة العامة للفقهاء، وقد كان الحليّ من فحول علماء الشيعة، وهو الذي أرسى بعدَ الشيخ الطوسي بناءً جديداً في المسائل الفقهية، وقد تتبّع فلسفةَ «الولاية السياسية» معتقداً أنّ فلسفة الولاية تتمثّل في تطبيق القوانين والأحكام، وإلاّ فوجود القوانين لا طائل من ورائه، يقول: «المقصود من الأحكام التعبّدية إجراؤها»، أي أن الأحكامَ التي أمر اللّه بها عزّ وجلّ لغوٌ ما لم تطبَّق.

بناءً على ذلك، يجب أن يكون هنالك مسؤولٌ يتولّى تنفيذَ هذه الأحكام، وليس كلّ شخص في نظره مؤهلاً لإقامة الحدود، سوى الإمام المعصوم (ع). وفي حال الغَيبة، أو في حال التعذر، لا تجوز إلاّ لشيعتهم الذين ينصّبونهم هم للولاية، وبخاصةٍ من تكاملَت فيه شروطُ النيابة عن الإمام، أي: العلم والعقل والرأي والحزم والتحصيل والحلم الواسع، والبصيرة النافذه بموضوعات صدور الفتاوى المتعددة، وإمكان القيام بها؛ وكلّ من توافرَت فيه هذه الشروطُ يفوّض إليه التصدّي للحكم.

نلاحظ، هنا، أنّ ابنَ إدريس مؤمنٌ بالفكرة التي قالَ بها قبلَه

(1) الطرابلسيّ، عبد العزيز البرّاج، **المهذّب**، قم: مؤسسة النشر الإسلاميّ، 1400هـ.ق، المجلّد الأول، ص362.

أصحابُ النظرية القائلة «بتولّي المناصبِ السياسية من طرف سلاطين الجَور»، أمثال الشيخ المُفيد والسيد المرتضى والشريف الرضي وابن برّاج، ويقول: «فمتى تكاملَت هذه الشروط، فقد أذن له في تقلّد الحكم، وإن كان مقلّدُه ظالماً متغلّباً، وعليه متى عرض لذلك أن يتولاّه لكون هذه الولاية أمراً بمعروف ونهياً عن منكر، تعيّن غرضهما بالتعريض للولاية عليه، وهو وإن كان في الظاهر من قبل المتغلّب، فهو في الحقيقة نائبٌ عن وليّ الأمر (ع) في الحكم، ومأهول له لثبوت الإذن منه ومن آبائه (ع) لمن كان بصفته في ذلك فلا يحلّ له القعودُ عنه». ويتبع ذلك، في رأيه، أنّه لا يحقّ للشيعة الرجوعُ إلى السياسيين العرفيين، ويقول: «وإخوانه في الدّين مأمورون بالتحاكم وحمل حقوق الأموال إليه، والتمكّن من أنفسهم لحدٍّ أو تأديب تعيَّن عليهم، ولا يحل لهم الرغبةُ عنه ولا الخروجُ عن حكمه»[1].

نصيرُ الدين الطوسيّ (المتوفّى عام 672هـ) الذي كان، بحسب رأي الحليّ، أكبرَ فلاسفة عصره ومتكلّميه وفقهائه، وأعقلهم، أيّد عملياً النقاطَ الواردة أعلاه[2]، وتاريخ حياته السياسية أفضلُ شهادة على إيمانه بوجود الحكومة الإسلامية (الحاكم العادل) في المجتمع، بمعنى أنّ

---

(1) الحليّ، محمد بن إدريس، السرائر، قم: مؤسسة النشر الإسلاميّ، 1411هـ.ق، ص538 ـ 539.

(2) الطوسيّ، محمد بن الحسن، الملقّب بخواجة نصير الدين الطوسيّ، من علماء القرن السابع الكبار، في الفقه والفلسفة، والرياضيات، والحكمة، والسياسة. سُجِن لعدّة سنوات في قلاع الإسماعيلية، وعاش في التقيّة، ولذلك يظنّ بعضُهم أنّه إسماعيليّ المذهب.

وفي أثناء حملة المغول على إيران بقيادة هولاكو، استطاع نصير الدين الطوسيّ، برؤيةٍ نافذة إلى المستقبل، أن يخلّص أرواحَ عدد كبير من المسلمين في إيران وما بين النهرين من الموت، بدخوله في خدمة هولاكو، كما تمكن بتدبير خاص أن يمنع قتلَ الناس الجماعيّ على يد المغول.

الحقَّ في الحكم وفي التدّخل بأمور المسلمين السياسيّة، المادّية والمعنوية هو للعلماء العُدول[1].

العلاّمة الحليّ، على الرغم من اعتقاده بأنّ كُتُبَ الفقه ليست المكانَ المناسب لطرح نظرية ولاية الفقيه، لكنّه، مباشرةً وغير مباشرَة، عدّ ولاية الفقيه ـ في كتبه الفقهية ـ نظريةً صحيحة، وقد أكدّ الفقهاء الذين أتوا بعده، طوالَ قرنين ونيّف، وباستمرار، الولايةَ العامّةَ للفقيه الجامع للشروط.

الشيخُ عبد العالي الكركي (المتوفّى عام 940هـ)، معاصر الشاه طهماسب الصّفوي الذي تحقّقت ولايتُه عملياً في إيران، وله تحقيقات في كتب السّابقين، أقرّ بهذه المسألة أيضاً.

يقول: «اتفق أصحابنا (رض) على أنّ الفقيهَ العدل الإماميَّ الجامع لشرائط الفتوى، المعبّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية، نائبٌ من قِبَلِ أئمُة الهدى (عليهم السلام) في حال الغَيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل ـ وربّما استثنى الأصحابُ القتلَ والحدودَ مطلقاً ـ فيجب التحاكمُ إليه»[2].

يمكن الاعترافُ بأنّ هذه النظريةَ هي المفتاح في مسألة ولاية الفقيه، وهي في الواقع جسرٌ بين ولاية الإمام المعصوم على الأمّة، وولاية الفقيه، وكذلك بين الفقه والكلام، كما أنّها ـ ضمناً ـ شهادةٌ على أنّ الكتبَ الكلامية، وهي تُثبِت الإمامةَ، إنّما تُثبتُ في الواقع ولايةَ الفقيه.

---

(1) محمد علي المدرّس، المصدر السابق ج2، ص177، والرضوي، محمد تقي المدرّس، **أحوال وآثار خواجة نصير الدين الطوسيّ**، طهران: بنياد فرهنك إيران، 1354 هـ. ش.

(2) علي بن الحسين الكركي، **رسائل المحقق الكركي**، قم: مكتبة آية اللّه العظمى المرعشي النجفيّ، 1409هـ. ق، ج1، ص142.

وفي الأحوال جميعِها، هذه العبارةُ تساعد في عدّ جميع الوسائل والكتب الكلامية التي تعالجُ مسألةَ الإمامة والنيابة عنها، التي كُتبَت حتى عصر المحقق الثاني ـ بل حتى عصرنا هذا ـ كتباً في إثبات ولاية الفقيه[1].

المحقّق الأول (المتوفّى عام 676هـ)، أستاذ العلاّمة الحليّ، في كتابه: «شرائع الإسلام»، يرى أنّ أهمَّ أركان المجتمع، أي الفتوى والجهاد والقضاء وإقامة الحدود وغيرها، من حق الفقهاء، وقبولُ الفقهاء للولاية من جانب السلطانِ العادل جائزٌ، وفي بعض المواردِ واجبٌ[2].

إضافةً إلى ذلك كلّه، هناك العمومُ والإطلاق في كلام عدد من أركان الفقه والفقاهة في القرون التالية، على نيابة الفقيه العادل عن الإمام الغائب إلى حدّ لا يترُكُ مجالاً لإنكاره، ولا يُضعفُه إيرادُ قرائنَ من جانب بعض الباحثين على اشتراط العصمة في الحاكم، أو ادّعاء عدد آخر حرمةَ القيام في زمن غَيبة القائم (عج)، لأنّه لو كان الأمرُ على ذلك النحو، لمَا تولّى عددٌ من الفقهاء المعروفين والمشهورين المهمّاتِ السياسيةَ، أو لَما نظّروا لها.

المنعطف التاريخيّ

مثّلت العقودُ الأولى، من القرن العاشر الهجريّ، مرحلةَ سيطرة نظريّة ولاية الفقيه، ومنعطفَها التاريخي؛ لقد طرح «المحقّق الكركي» في هذه المرحلة، الآراءَ المهمّة والأساسية المتعلّقة بهذه النظرية، وبرز منها

---

(1) محمد علي المدرّس، المصدر السابق، ج3، ص328، والقاضي نور اللّه الشوشتري، **مجالس المؤمنين**، طهران: المكتبة الإسلامية 1365هـ. ش، ج1، ص481.

(2) الحليّ، جعفر بن حسن (المحقّق الأول)، **شرائع الإسلام**، طهران: منشورات الأعلمي، 1389هـ. ق.

ميلُه لتطبيقها عملياً، فقد وجد منذ العام 916هـ طريقاً إلى بلاط الشاه إسماعيل الصفوي، واستطاع في وقت قصير أن يسيطرَ معنوياً على الشاه، وأن يفرض رأيَه على أركان البلاط الحاكم، واستمرّ هذا النفوذُ حتى آواخرِ حياة الشاه إسماعيل، وحين انتقل الحكمُ إلى الشاه «طهماسب»، ابنِ الشاه إسماعيل، شعر المحقق بالتكليف مرة ثانية، فتقرّب إلى الشاه للغاية نفسها، وجعله يميل إلى استدلالاته حول ولاية الفقيه وأدلّتها إلى حدّ جعل الشاهَ يؤمن بمقبولة «عمر بن الخطاب» بخصوص ولاية الفقيه، وحملَه على كتابة بيان، جعل فيه انتقالَ النفوذ إلى المحقّق عمليّاً، وهذه صورة «الفرقان» العامّ المسنَد إلى مقبولة عُمَرَ ابن حنظلةَ الذي أصدره:

«. . . بما أنّ مؤدّى حقيقة حديث الإمام الصادق (ع) الذي يقول فيه: «ينظران (إلى) من كان منكم ممّن قد روى حديثَنا ونَظرَ في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامَنا، فليرضَوا به حكَماً، فإنّي قد جعلتُه عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يُقبلْ منه فإنّما استخفّ بحكم اللّه، وعلينا ردَّ، والرّادُّ علينا الرادّ على اللّه، وهو على حدّ الشِّرك باللّه[1]، يتبيّن أنّ مخالفةَ حكم المجتهدين؛ حفظةِ شرع سيد المرسَلين، بدرجة الشرك، لذا أيّ شخص يخالف أوامرَ خاتم المجتهدين، وارثِ علوم سيّد المرسلين، نائبِ الأئمّة المعصومين (عليّ بن عبد العالي الكركي) الذي اسمه عليّ، أعلى اللّه مكانتَه الرفيعة دوماً، ولا يتابعه، يُعدّ ملعوناً عندنا بكلّ تأكيد ومطروداً من الدولة ومحاسَباً ومعاقَباً»[2].

ربّما تصوّر بعضُ الباحثين أنّ الشاهَ قد عيّن المحققَ الكركي (شيخاً

---

(1) **الوسائل**، 27/ 136، الباب 11، من أبواب صفات القاضي، الحديث1 من طبعة الجديد مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.

(2) الخوانساري، محمد باقر الموسوي، **روضات الجنّات**، قم: ج4، ص362و363.

للإسلام)، ولذلك لم يكن له سلطةُ عَلى الشاه، كما أنّ قربَه من البلاط لا يخلو من إشكالات، لهؤلاء نقول:

أولاً ـ إذا أخذنا في الاعتبار استدلالَ الشيخ المفيد، فإنّ قبولَ المنصب من جانب غير المعصوم ليس فيه مشكلة، بل هو واجبٌ في بعض المواقف أيضاً.

ثانياً ـ ليس صحيحاً أنّ المحققَ لم يكن ذا سلطة على الشاه، لأنّ الشاه قال له: «أنت أحقّ منّي بالمُلك، لأنّك أنت نائبُ إمام الزمان (ع)، وإنّما أكون من عُمّالك، أقوم بأوامرك ونواهيك»[1]، ثم إنّه سلّم السلطةَ العليا في المملكة إلى المحقق الثاني، يقول في رسالته له: «. . . إلى من اختصّ برتبة أئمة الهدى (ع) في هذا الزمان . . . نائب الإمام . . . بهمّة عالية ونية صادقة، نأمر جميعَ السادات العظام والأكابرَ والأشرافَ الفخام، والأمراءَ والوزراء وجميعَ أركان الدولة، أن يقتدُوا بالمُشار إليه، ويجعلوه إمامَهم، ويطيعوه في جميع الأمور، وينقادوا ويأتمروا بأوامره، وينتهُوا عن نواهيه، ويعزل كلّ من يعزله من المتصدّين للأمور الشرعية في الدولة والجيش، وينصّب كل من ينصّبه، ولا يحتاج في العزل والنصب إلى أيّ وثيقة أخرى[2].

حصل ذلك كلّه بعدَ مدة قصيرة من انتشار التشيّع في إيران، على يد الصفَويّين، وفي زمن كان الناسُ فيه، كما يقول المؤرخون، يجهلون كل ما يتعلّق بالمذهب الجعفريّ وأحكامه، والشيعة أنفسُهم لا يعلمون شيئاً عن أحكامهم الدينية إذ لم يكن بين أيديهم أيُّ كتاب من الكتب الفقهية للإمامية، عدا كتبَ العلاّمة الحليّ التي كانت تُعتمَد في تعلّم المسائل

(1) الدواني، علي، **مفاخرالإسلام**، طهران: أمير كبير، 1364هـ.ش، 1985م، ج4، ص441.

(2) الأصفهاني، عبد الله أفندي، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، قم: مكتبة آية الله المرعشي العامة، 1401هـ.ق، ص454.

الدينية وتعليمها[1]. وعلى الرغم من ذلك كله، فإنّ المحقّقَ الكركي قدّم وجهةَ نظره بشكل قاطع حول «ولاية الفقيه المطلَقة»، كما ذكرنا من قَبْلُ.

يقول المؤرّخون عن تطبيق المحقّق الثاني للولاية عملياً: «إن المحقق الثانيَ على أثر «الفرَمان» الذي أصدره الشاهُ لمصلحته، وتمكينِه له من أمور المملكة، وضع دستوراً للمملكة حدّد بموجبه كيفيةَ إدارة البلاد، فقد غيّر القِبلةَ من أكثر مدن إيرانَ لأنّه عدّها مخالفةً لقواعد علم الهيئة، وبذل جهوداً حثيثةً ورقابة شديدة في منع الفحشاء والمنكرات واجتثاث المحرّمات، وترويجِ الشعائر والفروض الدينية، والدقّة في إقامة صلوات الجمعة والجماعة، وبيان أحكام الصلاة والصوم، والاهتمام بالعلماء والمفكرين، وترويج الأذان في مدن إيران، وكذلك اجتثاث الفساد وقمع المفسدين والمعتدين»[2]. وقد أمر بهدم الحانات والمواخير وقضى على المنكَرات وكسر آلات اللهو والقمار[3].

ويتربّع على رأس طبقة المفكرين والعلماء، في القرنَين الأخيرين، الشيخُ «جعفر آل كاشف الغطاء» (المتوفّى عام 1228هـ)، الذي كان معاصِراً لفتح علي شاه القاجاري، يقول في كتابه المعروف (كشف الغطاء): «إنّه لو نصّب الفقيهُ المنصوبُ من العام بالإذن العام سلطاناً، أو حاكماً لأهل الإسلام، لم يكن من حكّام الجَور»[4]؛ وقد كان العالِم المعاصر له، أي «صاحب القوانين»، قد أفهمَ الشاهَ القاجاري، انطلاقاً

---

(1) الدواني، علي، المصدر السابق، ص439 ـ 448.

(2) المصدر نفسه.

(3) البهبهاني، علي الموسوي المدرّس، حكيم استرباد، ميرداماد، اطّلاعات، طهران: 1370هـ.ش، ص10و11.

(4) النجفي، محمد جسن، جواهر الكلام، بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، د.ت، المجلّد الثاني والعشرون، ص156.

من رأي الشيخ المفيد المتعلّق بحرمة التصدّي لولاية الأمة من جانب سلطان العصر، وعقيدة ابن إدريس في كون غير الفقيه «غاصباً»، بحيث إنّ من يدقّق في عباراته سيفهم أنّه لا مكانَ له في سلطان الشيعة في النظام السياسيّ الإسلامي، وأنّه يساوي بينَه وبين أفراد الشعب العاديين، يقول في الرسالة التي كتبَها إلى فتح علي شاه: «... يجب العلم أنّ المرادَ من قول اللّه عزّ وجلّ: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ باتفاق الشيعة، أنّ أُولي الأمر هم الأئمّة الطاهرون (صلوات اللّه عليهم أجمعين)، والأخبارُ والأحاديث التي وردَت في تفسير هذه الآية تفوق الحدّ، والأمرُ الإلٰهيّ بوجوب الإطاعة المطلقَة للسلطان، حتى وإن كان ظالماً وجاهلاً بالأحكام الإلٰهية، مستقبَحٌ، ويتعاضد العقلُ والنقل في أنّ الشخصَ الذي يأمر اللّه بإطاعته يجب أن يكون معصوماً وعالماً بجميع العلوم، إلاّ في حال الاضطرار، وعدم إمكانية الوصول إلى المعصوم، حيث تصبح إطاعةُ «المجتهد العادل» مثلاً واجبة، وأمّا إذا حُصر الأمرُ في دفع أعداء الدين «بسلطان الشيعة» أيّاً كان، فإنّ إطاعته ليست من طريق الوجوب، ولكن من طريق وجوب ردّ الأعداء والإعانة في رفع تسلّطهم، وتصبح واجباً عينياً على المكلّف، وفرضاً كفائياً»[1].

أما مُعاصِره الشيخُ «محمد حسن النجفي»، المعروف «بصاحب الجواهر» (المتوفّى عام 1266هـ)، فيتعجب من تشكيك بعض الأشخاص بمسألة «ولاية الفقيه»، علماً أنّ التشكيكَ بعموم ولاية الفقيه، سيعطّل كثيراً من الأمور المتعلّقة بالشيعة في المجتمع، وهو ينتقد هؤلاء الأشخاصَ ويخاطبهم بقوله: «بل كأنه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً، ولا فهم من لَحنِ قولهم ورموزهم أمراً»[2].

---

(1) الحائري، عبد الهادي، نسختين رويا روبيهاي انديشه كران إيران، طهران: أمير كبير 1367هـ. ش، 1988م، ص327 ـ 328.

(2) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام، المصدر السابق، ص397.

نعم، إنّ المسألةَ التي لم تتوضح، في كتابات الفقهاء، أمثال صاحب الجواهر، ولا بعدَهم، وقد اعترض عليها صاحبُ الجواهر ضمناً، هي أنّه لم يشخص بوضوح في كتابات الفقهاء، إن كانت ولاية الفقيه في باب الحسبة أم في غيرها، وإذا كانت في باب الحسبة، لماذا تُقدّم ولايةُ الحاكم على ولاية المؤمنين العُدول؟ وإن لم تكن في باب الحسبة، هل الله عزّ وجلّ هو الذي أنشأ له الولاية؟ وهل هو الذي نصبه بلسان الإمام المعصوم لهذه المهمّة؟ أو أنّه يتصدى لهذه الأمور بوصفه نائباً ووكيلاً عن الإمام المعصوم[1].

هذه المسألةُ، كما يتضح لا تضرّ بأصل ولاية الفقيه، ولا تخدش كونه منصّباً من الأئمة المعصومين (ع)، لأنّ صاحبَ الجواهر نفسه، حين شرع في إثبات ولاية الفقيه، عدّها مطلقَةَ، وأيضاً منصوبة من الإمام المعصوم، يقول: «ويمكن بناء عليه ـ بل لعلّه الظاهر ـ على إرادة النصب العام في كل شيء على وجه يكون له ما للإمام (ع) كما هو مقتضى قوله: «فإنّي قد جعلته حاكماً»، أي وليّاً متصرّفاً في القضاء وغيره من الولايات ونحوها، بل هو مقتضى قول صاحب الزمان (روحي له الفداء): «وأمّا الحوادثُ الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنّهم حُجّتي عليكم، وأنا حُجة اللّه» ضرورة كون المراد منه أنّهم حجّتي عليكم في جميع ما أنا فيه حجة اللّه عليكم إلاّ ما خرج»[2].

بعبارة أخرى: «إطلاقُ أدلّة حكومته، خصوصاً رواية النّصب، التي وردَت من صاحب الأمر (ع) يصيّره (أي الفقيه)، من أُولي الذين الذي أوجب اللّه علينا طاعتهم. نعم، من المعلوم اختصاصُه في كل ما له مدخلية في الشرع حكماً أو موضوعاً»، ثم ردّ ادّعاء اختصاص ولاية

(1) المصدر نفسه، المجلّد السادس عشر، ص 180.
(2) المصدر نفسه، المجلّد الأربعون، ص 18.

الفقيه بالأحكام الشرعية، ووضح ذلك بقوله: «ودعوى اختصاص ولاية الفقيه بالأحكام الشرعية، يدفعها معلومية توليتِهِ الكثيرَ من الأمور التي لا ترجع إلى الأحكام، كحفظه لمال الأطفال والمجانين والغائبين وأمثالها، ويمكن تحصيلُ الإجماع عليه من الفقهاء، لأنّهم لا يزالون يذكرون ولايته في مقامات عديدة، لا دليلَ عليها سوى الإجماع الذي ذكرناه، المؤيّد بمسيس الحاجة إلى ذلك أشدّ من مسيسها في الأحكام الشرعية»[1].

وردّ صاحبُ الجواهر أيضاً دعوى انتخاب الفقيه من الناس، معبّراً عن رأيه على هذا النحو: «بل ظاهر قوله: «فإنّي جعلته» كون النصب منه (ع)، نعم، الظاهر إرادته عمومَ النصب في سائر أزمنة قصور اليد، فلا يحتاج إلى نصب آخرَ ممن تأخر عنه، على أنّ النصب من إمام الزمان متحقق، كما رواه إسحاقُ بنُ يعقوبَ عنه (ع) في جواب كتاب له سأله فيه عن أشياء أشكلت عليه فقال له: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم» والإجماع قولاً وفعلاً على مضمونه»[2].

ومنه تتبيّن مسؤولياتُ الفقيه تجاهَ المجتمع وجوباً وجوازاً، يقول: «الولايةُ للقضاء، أو النظام والسياسة، أو على جباية الخراج، أو على القاصرين من الأطفال، أو غير ذلك، أو على الجميع من قِبلِ السلطان العادل أو نائبه، جائزةٌ قطعاً بل راجحةٌ لِما فيها من المعاونَة على البِرِّ والتقوى والخدمة للإمام وغير ذلك، خصوصاً في بعض الأفراد، وربّما وجبت عيناً كما إذا عيّنه إمامُ الأصل الذي قرنَ اللّه طاعتَه بطاعته، أو لم يمكن دفعُ المنكر أو الأمرُ بالمعروف إلاّ بها مع فرض الانحصار في

(1) المصدر نفسه، المجلّد الخامس عشر، ص 422.
(2) المصدر نفسه، المجلّد الحادي عشر، ص 190.

شخص مخصوص، فإنّه يجب عليه حينئذ قبولُها بل تطلّبها والسعي في مقدّمات تحصيلها حتى لو توقفت على إظهار ما فيه من الصفات أظهرها»[1].

أمّا الشيخ الأعظمُ الأنصاري، تلميذُ صاحب الجواهر وخليفتُه، في كتابه المعروف «المكاسب»، وبعد تعداده أدّلةَ إثبات ولاية الفقيه، يقول: «إنّ ما دلّتْ عليه هذه الأدلّة هو ثبوت الولاية للفقيه في الأمور التي يكون مشروعيةُ إيجادها في الخارج مفروغاً عنها، بحيث لو فُرض عدمُ الفقيه كان على الناس القيامُ بها كفايةً»[2].

في الواقع، ما هي الأمور التي لها، فقهياً، برأي الشيخ الأنصاري، مشروعيةٌ في الخارج؟ الجواب يعرضه الشيخ نفسه، فهو:

أولاً: يعدّ ولايةَ الفقيه في المسائل الشرعية (الولاية في الإفتاء وتعيين الموضوعات) من بديهيات الإسلام[3].

وثانياً: الولايةُ في فضّ النزاعات (الولاية في القضاء).

وثالثاً: الولاية في الأمور المشتبهة الحكم، من مصاديق «الحوادث الطارئة»، كما وردَ في الحديث المدوّن بخط إمام الزمان (عج) في يد إسحاقَ بنِ يعقوب. النتيجة هي أنّ عبارةَ «الحوادث الطارئة» ليست مختصّةً فقط في الموارد المشتبهة الحكم في فضّ النزاعات[4]، أي الأمور التي يرى الإمام أنّ مرجعَها الفقهاءُ والمحدّثون، وإنّما هنالك آلافُ المواضيع غير هذين الموضوعين.

---

(1) المصدر نفسه، المجلّد الثاني والعشرون، ص 155.

(2) الأنصاري، مرتضى، المكاسب، قم: مؤسسة دار الكتاب، 1410هـ.ق، المجلّد التاسع، ص340.

(3) المصدر نفسه، ص335.

(4) المصدر نفسه.

ورابعاً: بحسب العبارة التي ستَلي، يعدّ الشيخ الأنصاري المسائلَ المتعلّقة بعصر الغَيبة ـ في غير الموارد المنوطةِ بإذن الإمام ـ منوطة بإذن الفقيه: «الولاية في الإذن والولاية في الأمور الحسبية»:

«كلّ معروف علم من الشارع إرادة وجوه في الخارج إن علم كونه وظيفة شخص خاص كنظر الأب في مال ولده الصغير، أو صنف خاص كالإفتاء والقضاء، أو كل من يقدر على القيام به كالأمر بالمعروف، فلا إشكالَ في شيء من ذلك، وإن لم يعلم ذلك واحتمل كونَه مشروطاً في وجوده أو وجوبه بنظر الفقيه، وجب الرجوع فيه إليه، ثم إنْ علم الفقيه من الأدلّة جوازَ تولّيه لعدم إناطته بنظر خصوص الإمام (ع) أو نائبه الخاص، تولاّه مباشرة أو استنابةً إن كان في من يرى الاستنابةَ فيه، وإلاّ عطّله، فإنّ كونه معروفاً لا ينافي إناطتَه بنظر الإمام والحرمان عنه عند فقده كسائر البركات التي حُرمناها بفقده، ومرجع هذا إلى الشكّ في كون المطلوب مطلقاً وجوده أو وجوده من موجد خاصّ»[1].

وخامساً: يتبين من بعض المسائل الوحودة عند الشيخ الأنصاري أنّه يؤيد الولايةَ على قسم من أموال الناس، وعلى الرغم من أنّ الشيخَ رفض ولايةَ الفقيه في التصرّف (أي التصرف بالأموال والنفوس)، وعدّ إثباتَها كمدّ اليد على غصن كثير الأشواك[2]. لكنّ رؤيةَ الشيخ الأنصاري في كتاب «المكاسب» في مسائل الولاية على الأموال تختلف عن رؤيته في كتبه الأخرى. فمثلاً هو لا يعدّ دفعَ الخُمس في «المكاسب» إلزامياً في حال مطالبة الفقيه به[3]، ولكنّه في كتاب «الخُمس» يرى دفعه واجباً من دون مطالبة، يقول: «وربّما أمكن القولُ بوجوب الدفع إلى المجتهد؛

---

(1) المصدر نفسه، ص330.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص328.

نظراً إلى عموم نيابته وكونه حجّةَ الإمام على الرعية وأميناً عنه وخليفةً له كما استُفيد ذلك كلّه من الأخبار، لكنّ الإنصافَ أنّ ظاهرَ تلك الأدلّة ولايةُ الفقيه عن الإمام (ع) على الأمور العامة لا مقل خصوص أمواله وأولاده (ع) مثلاً، نعم، يمكن الحكم بالوجوب نظراً إلى احتمال مدخلية خصوص الدافع في رضى الإمام (ع) حيث إنّ الفقيهَ أبصرُ بمواقعها بالنوع، وإن فرضنا في شخص الواقعة تساوي بصيرتهما أو أبصرية المقلّد»[1].

ويرى في أخذ الزكاة أنّه لا شكّ في أنّ دفعَها يكون إلى الإمام (ع) في زمان الحضور، ودفعُها إلى الفقيه في زمان الغيبة مستحَبّ. . « ولو طلبها الفقيهُ فمقتضى أدلّة النيابة العامة وجوب الدفع، لأنّ منعَه ردٌّ عليه، والرادّ عليه راد على اللّه تعالى، كما في مقبولة عمرَ بنِ حنظلة»[2].

هل يمكن القولُ، انطلاقاً من المسائل التي ذكرت: إنّ النيابةَ العامة وولاية الفقيه مردودةٌ بنظر الشيخ الأنصاري في كثير من الأمور؟ أو أنّه من الممكن القول: إنّ الشيخَ الأنصاري الذي رأى مشكلة في إثبات الولاية في بعض المواضع، حتى بالنسبة إلى الفقيه، قد فوّضها إلى السلاطين العُرفيين؟

في حين أنّ أستاذَ الشيخ الأنصاري (الملاّ أحمد النراقي) قد صرّح بأنّ الفقيهَ مبسوطُ اليد في جميع المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، ولم يعترف رسمياً بحاكمية غير حاكمية الفقيه في المجتمع، وهو يعبّر عن رأيه بطريقة ترفض وجهةَ نظر أشخاص كالشيخ الأنصاري، حول عدم بسط الفقيه في المسائل المالية؛ حيث يقول:

«إنّ من البديهيات التي يفهمها كلُّ عاميّ وعالِم ويحكم بها، أنّه إذا

---

(1) الأنصاري، مرتضى، **كتاب الخمس**، قم: باقري، 1415هـ. ق، ص337.

(2) الأنصاري، مرتضى، **كتاب الزكاة**، قم: باقري، 1415هـ. ق، ص354 ـ 356

قال نبيٌّ لأحد عند مسافرته أو وفاته: فلان وارثي ومثلي وبمنزلتي وخليفتي وأميني وحجّتي والحاكم من قِبَلي عليكم، والمرجع لكم في جميع حوادثكم، وبيده مجاري أموركم وأحكامكم، وهو الكافل لرعيتي، أنّ له كلّ ما كان لذلك النبي في أمور الرعية وما يتعلق بأمّته، بحيث لا يشكّ فيه أحد، ويتبادر منه ذلك كيف لا؟ مع أنّ أكثرَ النصوص الواردة في حق الأوصياء المعصومين المستدلّ بها في مقامات إثبات الولاية والإمامة المتضمنَين لولاية جميع ما للنبيّ فيه الولاية، ليس متضمناً لأكثر من ذلك سيّما بعد انضمام ما وردَ في حقهم أنّهم خير خلقِ اللّه بعد الأئمة، وأفضل الناس بعد النبيين، وفضلهم على الناس كفضل اللّه على كل شيء، وكفضل الرسول على أدنى الرعية، وإن أردتَ توضيح ذلك، فانظر إلى أنّه لو كان حاكمٌ أو سلطانٌ في ناحية وأراد المسافرة إلى ناحية أخرى، وقال في حق شخص بعض ما ذكر فضلاً عن جميعه فقال: فلانٌ خليفتي، وبمنزلتي، ومثلي، وأميني، والكافل لرعيتي، والحاكم من جانبي، وحجّتي عليكم، والمرجع في جميع الحوادث لكم، وعلى يده مجاري أموركم وأحكامكم، فهل يبقى لأحد شك في أن له فعل، كل ما كان للسلطان في أمور رعية تلك الناحية؟ إلاّ ما استثناه»[1].

المشروطة المشروعة بديل اضطراريّ

الميرزا « محمد حسين النائيني»، الفقيه الرفيع المنزلة في مرحلة نهضة المشروطة (الحركة الدستورية)، وأحد واضعي نظرية ولاية الفقيه، الذي نُسب إليه خطأً أنّه المدافع عن المشروطة، يَعدّ في كتابيه: «منية الطالب» و«تنبيه الأمة» ولاية الفقيه الحكومة الأصليّة للمجتمع، ويعتقد أن القدرَ المتيقّن والثابت بالنسبة إلينا (الإمامية)، هو نيابة الفقهاء العامة

(1) النراقي، أحمد، عوائد الأيام، قم: مكتبة بصيرتي، 1408هـ.ق، ص188.

في الأمور الحسبية، التي يُقطع بعدم رضا الشارع إهمالَها، حتى لو قلنا بعدم ثبوت النيابة العامة في جميع المناصب[1]، ويشرع بعد ذلك بتوضيح أسباب نيابة الفقهاء عن المعصوم وفلسفتها، فيرى أنّ الشارعَ المقدّس لا يرضى باختلال النظام، وذهاب بيضة الإسلام، وإنّما أهمية الوظائف العائدة إلى حفظ نظام الممالك الإسلامية في جميع الأمور الحسبية من أوضح القطعيّات، لهذا فإنّ ثبوتَ نيابة الفقهاء ونواب عصر الغيبة العاملين في إقامة الوظائف المذكورة في عصر الغيبة، من قطعيّات المذهب[2].

ويرى العلاّمةُ النائيني ردّاً على الذين يبحثون في محدودية ولاية الفقيه، إنّ ثبوتَ الولاية العامة للفقيه، معناه ثبوتُها في جميع المجالات، لأنّ المهمُ هو إثباتُ القضية الكبرى، وهي عبارةٌ عن ثبوت الولاية العامّة للفقيه في عصر الغَيبة، فإذا أثبتَت هذه المسألة، فإنّ البحثَ في القضايا الصغرى أمرٌ لغويّ، لأنّ صغرياتِ المسائل من وظائف الفقيه في جميع الأحوال[3].

إذاً حتى الآن، يعتقد العلاّمة النائيني بولاية الفقيه بصورة مطلقة، ولكنّه يعتقد بأنّ المسلمين في عصر الغَيبة الكبرى، لن يوفّقوا بتشكيل حكومة مبنية على «الولاية»، إذاً ما هو الحال؟ إنّه يشرح المسألةَ على هذا النحو: «في هذا العصر، حيث تعجز الأمّة عن الالتفاف حول الإمام المعصوم، وحيث افتقد نواب الإمام العامّون مقامهم، وليس باستطاعتنا أن نعيدَه إليهم، هل من الواجب تحويلُ صورة الحكم من الشكل الأوّل (الاستبداد) الذي هو ظلمٌ عظيم وغضبٌ في غضب، إلى الشكل الثاني

(1) النائيني، محمد حسين، تنبيه الأمة وتنزيه الملّة، طهران: شركة سهامي، 1358هـ.ش، 1979م، ص46.

(2) المصدر نفسه.

(3) النائيني، محمد حسين، منية الطالب، ص325.

(المشروطة)؛ حيث يتحدّد الظلم بالقدر الممكن؟ أو أنّ غصبَ السلطة يستوجب سقوطَ هذا التكليف؟»[1].

ويجيب العلاّمة النائيني عن هذا السؤال بقوله: إنّ كل نظام سياسيّ غيرُ ولايتّي فيه ثلاثةُ أنواع من الظلم:

الظلم بمقام اللّه المقدّس بسبب القانون الوضعيّ، والظلم بالإمام المعصوم بسبب غضب القيادة، والظلم بالناس بسبب تضييع حقوقهم، في حين أنّ المشروطةَ لا يبقى فيها سوى الظلم الواقع على الإمام (ع)، وعلى هذا النحو، لا مجالَ للشبُهات أو للتشكيك بوجوب تحويل السلطة الجائزة الغاصبة من الشكل الأول (الاستبداد)، إلى الشكل الثاني (المشروطة) حيث الظلم أقلّ[2]. أي أنّ الواجبَ يقتضي أن تحلّ (المشروطة) مكانَ نظام الحكم الاستبداديّ، وهذا معناه أنّ التغييرَ والتبديل واجبٌ، يقول: إذا أيّد هذه المشروطة بالمأذون من المعصوم (ع) (أي الفقيه)، فإنّ الظلم يُرفع عن الإمام أي بصدور إذنِ مَنْ له الإذنُ، يتلبّس (الحكم) لباس الشرعية، ويخرج من مقام الغضب والظلم إلى مقام الإمامة والولاية بوساطة الإذن المذكور[3].

النتيجة

1 ـ تاريخيّاً، كان مكانَ إثبات ولاية الفقيه علم الكلام وليس الفقه، بناء على ذلك، فإنّ كلّ مذهب من المذاهب الكلامية، بحثً قضايا الإمامة والولاية وحدودها وتخومها، ووُجدت كتبٌ عالجت موضوع ولاية الفقيه، بناء على ذلك، لم يجد عددٌ من

---

(1) النائيني، محمد حسين، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، م.س. ، ص41.
(2) نفسه، ص47 ـ 48.
(3) نفسه، ص48 ـ 72.

فقهاء الشيعة ضرورةً لتخصيص فصول خاصة في كتبهم للسياسة والولاية والإمارة، وليس هذا حتماً هو الدليلُ الوحيد، وإنّما كانت أيدي الفقهاء كذلك مغلولةً إضافة إلى الابتلاء بالتقيّة.

2 ـ فقهاءُ الشيعة، المعتَبرون في التاريخ، كانوا دائماً يعتقدون بولاية الفقيه، وكلّما وجدوا إمكانيةً لتطبيقها فعلوا.

3 ـ تأثير الظروف الزمانية والمكانية، في عرض نظرية ولاية الفقيه من الأصول المسلّمة، أي حين كانت مواجهة الفقهاء الشيعة للقضايا السياسية تتزايد، كانت مباحثُ الفكر السياسيّ تتوسع، وحين كانت تضعُف هذه المواجهةُ لأيّ سبب من الأسباب، تأتي المباحثُ السياسية بين المسائل والقضايا المطروحة باهتة.

4 ـ الولاية السياسية لغير الفقيه، وبخاصّة سلاطينَ الجور، تُعدّ لدى جميع فقهاء الشيعة نوعاً من «الغصب»، لأنّهم يرَون أنّ السلاطينَ العرفيين غيرُ مأذونين وغير منصوبين من الإمام المعصوم، ولم يكن وضعُ الأمور العرفية في أيدي السلاطين موجباً حلّيةَ عملهم من دون إجازة الفقيه.

5 ـ لقد أقرّ أركانُ الفقه والفقاهة، طوالَ التاريخ، الولايةَ المطلقة للفقيه في التصرّف بالأموال والأنفس، ومن ضمنها الولاية في تدبير الأمور السياسية، ويرى المحققُ الكركي إجماعاً حول هذه الدّعوى، ومن الممكن إثباتُها من طريق الإجماع المنقول والمحصَّل.

6 ـ بالانتباه إلى أنّ المحقّقَ الكركي قد وُفّق، في القرن العاشر، في تطبيق نظرية ولاية الفقيه عملياً ـ وإنْ لمدّة قصيرة ـ فمن غير الصحيح القولُ: إنّ الإمامَ الخمينيَّ رحمه اللّه أولُ مفكر يوفّق في تطبيق نظرية ولاية الفقيه عملياً، على الرغم من أنّ العملَ العظيم

الذي قام به الإمامُ رحمه اللّه في تشكيل أوّل حكومة إسلامية منسجمة وثابتة، لا يمكن إنكارُه أو تجاهله.

7 ـ عدّ فقهاء الشيعة الكبارُ الفقيهَ والياً معيّناً ومأذوناً من الإمام، وليس منصوباً ومأذوناً من الناس.

بناءً على ذلك: إنّ حكومةَ الفقيه بالتنصيب (بالتعيين) على الرغم من أننا لا يمكن أن نتجاهل الحاجةَ إلى تأييد الناس لها لتخرج من حيّز القوة إلى الفعل.

8 ـ نظرية المشروطة المشروعة (أو أيّ حكومة أخرى طرحها فقهاء الشيعة الكبار إنْ لم تنتزع الحكم بالأصالة من الفقيه)، هي البديل الاضطراريّ عن حكم الفقيه المنصّب، بناءً على ذلك، فإنّ جعلَها قسيمةَ حكم الفقيه المنصّب، نوعٌ من الخلط في البحث، يؤدّي إلى أخطاء في الاستنتاجات.

ولاية الفقيه
وحقيقة السُّؤال النَّهضويّ والوَحدويّ
عند الإمام الخُمَينِيّ

أ. نبيل علي صالح (*)

تمهيد ضروريّ:

أثارت نظريّة ولاية الفقيه، التي انطلقت في الواقع السياسيّ والاجتماعيّ الإسلاميّ المعاصر بعد انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران، وإقامتها للحكم والدولة الإسلاميّة وفق مذهب أهل البيت (ع) في تأكيده الشرعيّ (الدينيّ) على ضرورة وجود وليّ يسعى إلى تشكيل حكومة إسلاميّة يكون فيها (هذا الوليّ) الحاكم الفعليَّ إلى الأمّة الإسلاميّة، أقول: أثارت هذه النظرية «الفقهية ـ السياسية» الكثير من الجدل والتساؤل حول مختلفَ الجوانب والعناصر المكوّنة لها، والمتفرّعة عنها في طبيعة حجمها الفكريّ والسياسيّ، وطريقة إقرارها، والصلاحيات التي تعطيها للوليّ الفقيه في ممارسته لمسؤوليّات استلام السلطة وإدارة البلاد، وتولّي المهام الحكوميّة (على مستوى العلاقة التي تربطه بالمجتمع ومختلف الشرائح والمواقع الاجتماعيّة والتيّارات السياسيّة العاملة في داخله)، وأيضاً في طبيعة الأحكام والضوابط الفكريّة والعمليّة (الشرعيّة) التي تتحرّك مفاعيلها، في إطار الواقع، من خلال ضرورة

(*) باحث وكاتب من سوريا.

وجود حكومة إسلاميّة في عصر الغيبة (غيبة الإمام الثاني عشر (عج) تعمل على نقلِ تلك الأحكام والتصوّرات والمفاهيم السياسيّة والدينيّة الفقهية، بشكل مباشر وغير مباشر، إلى ساحة الحياة عبر أنظمة الدستور الإسلاميّ وموادّه[1].

وإذا كانت نظريّة ولاية الفقيه قد شكّلت حاليّاً النظرية الوحيدة المتكاملة والناضجة التي تمكّنت من إيجاد مواقع قويّة لها في الواقع الإسلاميّ المعاصر، في طبيعة تحديدها الحاسم لأصول النظام السياسيّ الشرعيّ ومرتكزاته في عصر غيبة الإمام المنتظر (عج)، فإنّ ذلك لا يُعفي أصاحبَها والمنظّرين لها من الوقوف المتأنّي الواعي أمام تلك التساؤلات والإشكاليّات التي أثارها، ولا يزال يثيرها، الكثيرون حول تلك النظريّة، ومحاولة البحث والتحقيق فيها من جديد، والإجابة الجادّة والمسؤولة عنها[2].

---

(1) وهذا ما حدثَ فعليّاً في إيرانَ عندما أعطى الإمام الخُمَينيُّ، المنظِّر الحقيقيُّ لولاية الفقيه، توجيهاته وإرشاداته للمسؤولين هناك من أجل إقامة دستور إسلاميّ يقوم على قاعدة وجود استفتاء شعبيّ عامّ يأخذ بعين الاعتبار رأيَ الأمّة واختيارها، ليس في مسألة الدستور فحسب، بل وأيضاً في مسألة انتخابات رئاسة الجمهوريّة، ومجلس الشورى، ومجلس الخبراء الذي ينتخب الوليّ الفقيه. وقد جاء ذلك كلّه من أجل أن يكون للشعب رأيه في جميع قضايا الحكم الإسلاميّ، والإمام الخُمينيّ نفسه كان يُشِيد دائماً بالشعب، ويقول بأنّ كلّ ما عندنا من الله أوّلاً، ثمّ من الشعب الأمّة ثانياً.

(2) لعلّ من أبرزها أنّ ولاية الفقيه لا تعني سوى استبداد (هذا الفقيه) برأيه وتمسّكه بقراره ورفضه الدخول في نقاش حول أيّ موقف يتّخذه هنا وهناك؛ أيّ أن يكون الفقيه مقدّساً، وفوق مستوى النقد والمساءلة. . ولكنّ المسألة ـ حقيقةً ـ ليست كذلك. وقد أثبت الواقع العمليّ لولاية الفقيه، في دول ولاية الفقيه (إيران)، من خلال تطبيقاتها وأساليب تنفيذها وإدارتها من قِبَل مؤسّسات المجتمع الإسلاميّ هناك، أنّ الأمّة هي المعنيّة الأساسيّة بحركة الولاية، وهي الهدف الأساسيّ لاجتهادات الفقهاء والعلماء. حيث انطلقت (الأمّة) من خلال ممثّليها الواعين والملتزمين لمناقشة الفقهاء من آرائهم واجتهاداتهم المتنوّعة؛ لأنّ ذلك من حقّ الأمّة الشرعيّ الذي يُوجب عليها أن تدخل مع الفقيه العادل في نقاش موضوعيّ وعلميّ حول اجتهاده إذا رأت فيه خطأً، وعليه أن يجيبها على هذه الأسئلة والمناقشات. وقد كان هذا الأمر من بديهيّات العمل=

ضمن هذا الإطار تأتي دراستنا هذه لتسلّط الضوء على معنى مصطلح ولاية الفقيه، وبيان المقصد الحقيقيّ من البحث فيها، وبالتالي إنجاز مختلف عناصرها ومعطياتها، والعمل على تطبيقها في دولة الإسلام المعاصرة التي أسمح لنفسي بأن أطلق عليها «دولة المشروع الإسلاميّ النهضويّ».

ونحن عندما نؤكّد على أنّ إيران، اليوم. تشكّل قاعدة أساسيّة للمشروع الحضاريّ النهضويّ الإسلاميّ فإنّنا نرى، بطبيعة الحال، أن هناك علاقة جوهريّة وجذريّة قائمة بين نظريّة ولاية الفقيه، باعتبارها المعتقد[1]

= الاجتماعيّ والسياسيّ للأئمّة المعصومين (ع). . فها هو الإمام (ع) يقول: «لا تكلّموني بما تكلَّم به الجبابرة، ولا تتحفّظوا منّي بما يتحفّظ به عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنّوا بي استثقالاً في حقٍّ قيل لي أو التماسِ إعظامٍ لنفسي، فإنّه مَن استثقل الحقّ أن يقال له أو العدّ أن يعرض عليه، كان العلم بهما أثقلَ عليه، فلا تكفّوا عن مقالة بحقّ أو مشورة بعدل، فإنّي في نفسي فوق أن أخطئ»، وهو حقيقة فوق أن يخطئ بحسب ما نعتقد. ولذلك من حقّ الأمّة، في الخطّ الإسلاميّ الأصيل، أن تطلب من قيادتها تفسير الأمور ومجريات الأحداث، واستماع النصائح، وهذا ما تمثّله فعليّاً القيادة الإسلاميّة للإمام الخُمَينيّ الراحل، وخلفه الكريم السيّد الخامِنَئيّ، من خلال تأكيدها، بأفعالهما وليس بأقوالهما، على أنّ ولاية الفقيه ليس معناها أن يكون الفقيه إنساناً مقدّساً لا يطاله النقد والتصحيح والاعتراف بالأخطاء. ولكنّها نظريّة إسلاميّة تضع القائد على رأس المسؤوليّة الرساليّة العليا، ليتحمّل هذه المسؤوليّات ويملك شرعيّتها، في وجوده وامتداده، في حكمه ومبادئه؛ ليكون الفقيه العادل المنفتح على الأمّة، والمنفّذ لمصالحها العليا التي هي أساساً مصالح الإسلام.

(1) لا نقصد من خلال استخدام كلمة المعتقد هنا، كما قد يعتبر الكثيرون، أنّ ولاية الفقيه عقيدة دينيّة مقدّسة تكفّر من يرفضها، أو ينقدها، ويحاور مرتكزاتِها وأسسها، ولكنّ التحرّك الواسع لهذه النظريّة التي طَرحها الإمام الخُمَينيّ (قده)(*) من موقع اجتهاديّ=

(*) لم يكن الإمام الخُمَينيُّ (رض) أوّل من أسّس لهذه النظريّة الإسلاميّة، فإنّ لهذه الفكرة أصولاً وجذوراً ممتدّة داخل منظومة الفقه السياسيّ الإسلاميّ عند الشيعة، وقد سبق لعلماء وفقهاء ومفكّرين إسلاميّين أن نظّروا لها منذ ما بعد غَيبة الإمام المنتَظر (عج). =

الفكريّ والسياسيّ، والمكوّن الفقهيّ الشرعيّ لمشروع الإسلام في إيران ـ وبينَ مشروعِ النهضة الإسلاميّ الذي شكّل الإنجاز الإسلاميّ في إيران أحد أهمّ معالِم حضوره المميّز، وإطلالته البهيّة على ساحات العصر والحياة الراهنة. ولذلك سنعمل، في هذه الدراسة، على إيضاح هذه العلاقة الوطيدة بينهما وإبرازها من خلال بحثِنا عن عناصر هذه النهضة الحضاريّة ومفرداتها ومزاياها عند الإمام الخُمَينيّ (قده).

أوّلاً: معنى ولاية الفقيه:

تعني الولاية في أيّ أمر، وبخاصّة في القضايا والأمور الاعتباريّة، الحقّ الشرعيّ في تولّي ذلك الأمر، والقيام بمسؤوليّاته، والالتزام الطوعيّ بمقتضيات وجوده وامتداده في ساحة الحياة، والسعي الحثيث الصادق والدؤوب باتّجاه إصلاحه وتقويمه إذا استلزمت بُنيَتُه الذاتية ذلك.

وبذلك تكون «ولاية الأمر» عبارة عن الالتزام الطّبيعي بالإشراف والقيام بالمسؤوليّة، والتعهّد بأداء الخدمات اللازمة في سبيل إصلاح شؤون الأمّة وأحوال العِباد ومواقع البلاد بكلّ تفرّعاتها وامتداداتها الدينية

= في الفقه السياسيّ، في مسارات الواقع الإسلاميّ، والإيمان العميق بها من قِبَلِ الجماهير الإيرانيّة المسلِمة، وتأييدهم العارم لها كذلك، قد أدّى إلى وضعها في مكانة عالية داخل الذهنيّة السياسيّة والدينيّة الإيرانيّة المعاصرة، بحيث أضحَت أهمّ المكوّنات المعرفيّة والحضاريّة، والاعتقادات الإسلاميّة للمسلمين هناك، ولدى كثير من المسلمين في العالم.

= ولكنّ الإمام الخُمَينيّ استكمل طرحها وعمّق جذورها في وجدان الأمّة. ووضّح معالمها، واستطاع أن يحوّلها من إطارها الفكريّ النظريّ إلى حيّز التطبيق والتجربة الواقعية.

والسياسيّة والاجتماعية والاقتصاديّة والعمليّة؛ بحيث يقوم (ذلك التعهّد والتصدّي لأمر) على مبادئَ شرعيّة رساليّة تضع وليّ الأمر (المتصدّي لمسؤوليّة في الأمّة) في موقع خدمة الناس، وحفظ النظام وإقامته بكلّ إخلاص وصدق وأمانة، ليكون هذا الوليّ، من خلال ذلك، مسؤولاً عن أدائه السياسيّ والدينيّ أمام الله تعالى، وكذلك أمام الأمّة والجماهير الواسعة.

وبالإضافة إلى ضرورة توفّر شرط الحصول على مواقع رساليّة علميّة عالية في الفقه والفكر الإسلاميّ، وامتلاك المعلومات والمعطَيات اللازمة المتعلّقة بأوامر الشارع في ما يخصّ قيادة الأمّة واستلام مهامّ الولاية فيها[1]، بوصفه عاملاً أساسيّاً مسبَقاً في مسألة صلاحيّة الاضطلاع بمقام القيادة، فإنّه لا بدّ من توافر شرط آخَرَ يتكامل مع الشرط الأول في ذلك، وهو القدرة النفسية والعملية على إدارة حياة الأمّة والمجتمع وشؤونهما.

وإذا كانت مسألة الحُكم والنظام والقيادة هي التي تُمحورُ الحديثَ حول فكرة الولاية، في سياق ضرورة وجود الحكومة الإسلامية التي

(1) ومن أهمّ المعالِم المتحرّكة في هذا الاتّجاه، التي سنذكرها مفصّلة نوعاً ما في المتن العام، هي في ضرورة:
أ ـ امتلاك ـ الفقيه ـ العامل على خطّ حفظ نظام الأمّة ـ للوعي الإسلاميّ الفعّال فكراً وشريعةً ومنهاجاً.
ب ـ امتلاك الفقيه للتقوى الإسلاميّة حركةً وممارسةً وانفتاحاً على الله والإنسان والحياة.
جـ ـ تمتّع الفقيه بميزة وعي الواقع، وضرورة معرفته لأهل زمانه ثقافةً وحضاراتٍ وتيّاراتٍ مختلفة. . وبذلك يكون الفقيه العالِم الحائز على ثقافة سياسيّة واجتماعيّة وفقهيّة واسعة، تجعله منفتحاً على جميع مواقع الحكم في الأمّة، وهو الأصلح والأجدر للقيادة وتولّي مسؤوليّة (وليس امتياز) الحكم والولاية لأنّه الأعلم، والأوعى، والأتقى، والأعرف.

تعني إدارة حياة الناس على وفق شريعة الله، وتنظيمها على أساس الإسلام، فإنّنا نَجدُ أنّ تعريف ولاية الفقيه يجب أن يأتيَ هنا منسجماً مع تلك المقدّمات، من خلال كونها نظريّة دينيّة وسياسيّة إسلاميّة ترتكز على أساس وجود نظام إسلاميّ، يقف على رأسه فقيهٌ عالِم عادل يتولّى إدارة الحياة على أساس الأنظمة والقوانين المشرّعة إسلامياً (التي تنظّم علاقات الإنسان المتنوّعة)، المطلوب إقامة الحياة البشريّة على أساسها في عصر غَيبة الإمام المنتظَر (عج)؛ أيْ أن يكون مرجعُ الحكم في هذا العصر، وولاية الشؤون العامّة في المجتمع من سياسة واقتصاد وحرب وسِلْم وشؤون اجتماعيّة و. . .، بِيَدِ الفقيه العادل العامل ضمن شكل إسلاميّ معيّن للحكم الذي يديره من خلال واقع البلد والأمة بأفضل شكل وصيغة ممكَنين، توفّر للأمّة أجواء العمل المنتج الذي يخدم قضاياها وأهدافها على طريق التطوّر والتقدّم، ويَسمحُ لأفرادها بالمشاركة في الحياة العموميّة بكلّ وعي واختيار وحرّية، بما في ذلك ممارستهم للنقد الواعي البنّاء الذي ليس له غاية سوى تسليط الضوء على مواقع الخطأ، وبالتالي العمل على تصحيحها.

ونحن عندما نتحدّث عن ولاية الفقيه، فإنّنا نريد بها، حصراً، الجانب التشريعيّ الذي يضع الفقهاء العُدول في مستوى التشريع والتنظيم، وتقديم القوانين اللازمة للإشراف على إدارة المجتمع الإسلاميّ، من حيث كونِهم المرجعيّة الحقيقيّة في تحديد الحكم الشرعيّ، واستكشافه، واستنباطه، وتوجيه الأمّة، من خلال حقّ الأمر والنهي، للعمل والالتزام به.

والمصادر الإسلاميّة المعروفة تحفِل بالكثير من النصوص والروايات والأحاديث التي تبيّن حدود علاقة المسلِم بنفسه وغيره، وعلاقة الأمّة الإسلاميّة بسواها من الأمم والحضارات المختلِفة المنتشرة على امتداد ساحة الحياة البشريّة، كما أنّها تبيّن أحكام الشرع في الزواج

والطلاق والميراث والعقود والتجارة[1]... (إلى غير ذلك ممّا يهمّ المجتمعات الإنسانية)، وتُلزِمُ المسلم بالاحتكام والخضوع لشرع الله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: 44]. هذا الشرع وتلك الأحكام التي تحتاج إلى هيئة تُديرُها وتمارس صلاحيّات تنفيذها، وسلطة وحكومة إلٰهيّة صالحة وعادلة) تعمل بضروراتها بهدف تحقيق أهداف الإسلام العليا، وانتظام معيشة أبنائه وكَسبِهم داخل الأمّة الإسلاميّة[2].

---

(1) يمكن أن تقسّم أحكام الإسلام وتشريعاته إلى قسمين أساسيّين شاملَين لجميع مناحي المجتمع والأمّة وشؤونهما:
أولاهما: الأحكام العباديّة التي تشكّل صلة الوصل بين العباد وخالقهم، كالصلاة والصوم والحجّ وغيرها من العبادات.
ثانيتهما: الأحكام القانونيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والحقوقيّة والاجتماعيّة التي تتطلّب وتستلزم (من باب الضرورة والأولويّة) وجود حكومة إسلاميّة عادلة تعمل على تجسيد تلك القوانين والتنظيمات، المتعدّدة الوظائف، على أرض الواقع اليوميّ حتّى يوم القيامة. وطالما أنّ هذه الأحكام ممتدّة زمنيّاً حتّى آخِر الحياة، من خلال ثوابِتها النصّية التي يجب أن يتعامل معها الفقهاء بحركيّة اجتهاديّة غالية في مبناها ومعناها، كي تبقى متواصلة ومستمرّة وقادرة على مواجهة متغيّرات الحياة والزمن وتحدّيات الواقع البشريّ والطبيعيّ ككلّ، فإنّ ذلك يقضي ببقاء الضرورة في تشكيل حكومية إسلاميّة تتضمّن سيادة المبدأ والقانون الإلٰهيّ، وتسعى إلى إجرائه وتنفيذه؛ إذ لا يمكن تحقيق ذلك بغير وجود تلك الحكومة.

(2) لقد حدّد الكثير من الفقهاء والمراجع الكبار التفاصيل الإجرائيّة الدقيقة التي تخصّ عمليّة قيام الفقيه بدوره المرجعيّ في إطار عمله الدائم على تحقيق معيشة أبناء الأمّة وكسبِهم حالَ حدوث التميّز المنهجيّ والعمليّ الواضح بين خطّ الشهادة وخطّ الخلافة، وبخاصّة عند تملّك الأمّة لكامل وعيِها وإرادتها، وانفلاتها من سيطرة الطغاة والمستكبِرين. ويمكن أن نفصّل ذلك من خلال ما يلي:
أ ـ الإشراف على تطبيق الإسلام والشريعة الإسلاميّة من خلال تطبيق الأحكام على موضوعاتها، أو من خلال ملء منطقة الفراغ التي للشارع المقدّس لوليّ الأمر بحيث يضمن مطابَقة هذه الأحكام المتجدّدة والمتحرّكة مع العناصر الثابتة في الشريعة. =

إلى هنا نحن لم نطرحِ التحديد الفقهيّ الحقيقيّ ولاية الفقيه، باعتبار أنَّ لها حدوداً قد تتّسع وتضيق تبعاً لِسِعة الرأي الفقهيّ (الخاصّ بهذا الفقه أو ذاك) وضِيقه. لكِنّ معظم المؤمنين بخطّ ولاية الفقيه، تحديداً، يقولون بالولاية المُطلَقة التي يتولّى فيها الوليّ الحكم بين الناس، كما ذكَرنا سابقاً، بقضاياهم العامّة في جوانب السياسة والاقتصاد والاجتماع و. . . إلخ، ويُصدِر أوامره ليُلزِم الأمّة، من خلال المصلَحة الإسلاميّة العليا، بضرورات (أوامر) عمليّة معيّنة بقطع النظر عن هذه الأوامر. . ويملأ الفراغات التشريعيّة الناتجة عن تغيّرات الزمان والمكان، والمتّصلة بالنظام العامّ في ما جعلَه الشارع منطقة لوليّ الأمر، وغير ذلك من الأمور والمسائل المرتبطة بحركة الأمّة ونموّها وسلامتها وتطوّرها وتكامُلها على خطّ الإسلام المحمّدي الأصيل.

ثانياً: أدلّة ثبوت ولاية الفقيه:

يتقوّم الوجود النظريّ لولاية الفقيه، بحسب آراء الكثير من منظّريها والقائلين بها، بالأمور التالية:

= ب ـ الرقابة والنظارة على مسيرة العمل الإجرائيّ من الحكم الإسلاميّ، وضمانة الالتزام الخارجيّ للأجهزة التنفيذيّة بالعدل والقِسط والحقّ.

جـ ـ الفتيا وتشخيص الأحكام الشرعيّة واستنباطها وتقديمها جاهزة للعمل.

د ـ فصل الخصومات بين الناس بالحقّ والعدل.

هـ ـ القيادة العليا للعمل السياسيّ والعسكريّ والثقافيّ والاجتماعيّ، فيكون هو المسؤول عن وضع السياسات العامّة له وتوجيهه.

و ـ التمثيل العالي للدولة.

ز ـ مراقبة المظالم والحقوق، والاستماع إلى التظلّمات العامّة والخاصّة التي يقدّمها المواطنون ضدّ أجهزة الدولة.

ح ـ توكيل رئيس الدولة المنتخَب من قِبَلِ الأمّة، ورئيس الجهاز التنفيذيّ لإسباغ المزيد من القدسيّة والشرعيّة على موقعه في الأمّة.

1 ـ الهدف من التشريع (قيام حكومة إسلامية عادلة):

فقد أنزَل الله تعالى دينَ الإسلام على الرسول (ص) من أجلِ أن يكون دين الحياة الخالد والشامل (لكلّ مفاصلها ومواقعها) الذي ينظّم أحوال الناس المختلفة، فلا يحتاجون معه إلى شيء، ويُقيم لهم أسس العدل الذاتيّ والموضوعيّ، فلا يخضعون معه إلى ظلم. . وطالما أنّ الهدف الأساسيّ من بعثة النبيّ الكريم (ص)، وكذلك كلّ الأنبياء والرسل (ع)، هو إقامة العدل بين الناس، فلا يمكن، والحال هذه، أن ينفّذ الدين الإسلاميّ أحكامه، ويطبّق قوانينه وتشريعاته إلاّ من خلال وجود قيادة كفؤة رشيدة وعادلة؛ لأنّ ترك الأمور يؤدّي إلى الفوضى، والرجوع إلى الشورى لم تثبُتْ سلامته الحاسمة بعد. لذلك لم يبقَ أمام الأمّة والفقهاء إلاّ سلوك طريق ولاية الفقيه العادل والمؤتمَن على العباد والبلاد. ثمّ إنّ خط الولاية للنّبيّ (ص) وأهل البيت (ع) لا يمكن أن تنتهيَ معالِمه وعناوينه ومظاهره المتألّقة بمجرّد حصول غيبة الإمام المهدّي (عج)، بل لا بدّ من أن يكون لها تجذّر وامتداد في ساحة الحياة.

من هنا تمثّل الولاية للفقهاء العُدول استمراراً لخطّ الأئمّة (ع) في أخلاقهم، وسلوكهم، وطريقتهم في العمل، وأسلوبهم في الدعوة والتزام الإسلام من جانب، كما تمثّل، من جانب آخرَ، البديل (الطبيعيّ والمنطقيّ) عن حركة الأئمّة (ع) في غيابهم، ولكن من دون أن يكون (هؤلاء الفقهاء) معصومين؛ لأنّ العصمة لا مدخليّة لها في ذلك، لأنّها تتمثّل بطبيعة تأدية العمل الإسلاميّ الرساليّ، في ضرورة المحافظة القصوى على سلامة الخطّ الفكريّ الإسلاميّ في حياة الناس بالمستوى النظريّ أساساً[1].

---

(1) هذا لا يعني أنّ الإمام المعصوم لا علاقة له بالجانب التطبيقيّ للفكرة في سياق حركتها في الواقع العامّ. ففي حال وجوده (ع) لا قرار لأحد فوق قراره ورأيه، لأنّ كلامه النظريّ، والعمليّ حجّة على الجميع في جميع المجالات.

يقول الإمام الخُمينيُّ في كتابه (الحكومة الإسلامية): «تَوَلِّي أمر الحكومة بحدّ ذاته ليس مرتبة ومقاماً، وإنّما مجرّد وسيلة للقيام بوظيفة الأحكام، وإقامة نظام الإسلام العادل.. يقول أمير المؤمنين (ع) لابن عبّاس عن نفس الحكومة: «**ما قيمة هذا النعل؟**»، فقال ابن عبّاس: لا قيمة لها. فقال (ع): «**والله لَهِيَ أَحَبُّ إليَّ من إمرتِكم إلاّ أنْ أُقيم حقّاً** (أيّ أُقيم قانون الإسلام ونظامه) **أو أدفع باطلاً**»[1] (أي القوانين والأنظمة الجائرة والمحرَّمة). إذاً، فنفس الحاكميّة والإمارة مجرّد وسيلة ليس إلاّ»[2].

ويقول (رض) في موقع آخَر من كتابه: «الأئمّة والفقهاء العُدول مكلّفون بالاستفادة من النظام والتشكيلات الحكوميّة من أجل تنفيذ الأحكام الإلٰهيّة، وإقامة النظام الإسلاميّ العادل، والقيام بخدمة الناس. الحكومة بحدّ ذاتها بالنسبة لهم لا تعني سوى المشقّة والتعب. لكن ما العمل؟! إنّهم مأمورون بالقيام بالوظيفة. فمسألة «ولاية الفقيه» هي مسألة تنفيذ مهمّة والعمل بالتكليف»[3].

2 ـ النصوص الشرعيّة:

ومعظمها من الأحاديث الكثيرة، الواردة في مجال تثبيت حاكميّة الفقهاء العدول (بمعانٍ وطرق و«آليّات متعدّدة)، نختار منها ما يلي:

أ ـ رُوِي عن رسول الله (ص) أنّه قال: «**اللّهمّ ارحم خُلفائي**»، قيل: يا رسول الله، ومَنْ خلفاؤك؟ قال: «**الذين يأتون بعدي يَرْوُون حديثي وسنّتي...**»[4].

---

(1) «نهج البلاغة»، الخطبة (33).

(2) الإمام الخُمَينيّ (قده)، «الحكومة الإسلاميّة»، ص94، ط 2، مركز بقيّة الله أعظم، بيروت 1999م.

(3) المصدر نفسه، ص95.

(4) المصدر نفسه، ص101. وقد ذكر المؤلّف مصادر هذه الرواية وطُرقَ وُرودها وأسانيدها. والواضح أنّ هذه الرواية قد حظيّت بدراسة وافية لدى بعض الفقهاء الذين=

ب ـ قول الرسول (ص): **«العلماء وَرَثة الأنبياء»**[1]. و**«الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا»**، قِيل: يا رسول الله، وما دخولهم في الدنيا؟ قال: **«اتّباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحَذروهم على دينكم»**[2].

جـ ـ ما رُوي عن الإمام عليٍّ (ع): **«مَجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأمناء على حلالِه وحرَامه»**. ويشمل معنى كلمة «**مجاري الأمور**» كلّ شؤون الناس في المجتمع.

د ـ ومنها ما رُوِي عن الإمام الكاظم (ع): **«إنّ المؤمنين الفقهاء حُصون الإسلام كحُصون سُور المدينة لها»**.

= لاحظوا عليها عدم وُرودها في مجال الولاية العامّة، لا سيّما على أساس الزيادة المرويّة في بعض الروايات «ثمّ يعلّمونها» أو «فيعلّمونها الناس من بَعدي» بما يؤكّد إرادة الخلافة بالتبليغ. وقد سجّل بعضهم على تلك الفكرة أنّ الرسول (ص) قد أطلق هذه الكلمة بمعناها المرتكز عند الناس الذي يمثّل الإنسان الذي يلي ما يليه المستخلِف من الأمور.. فلم يكن هناك إبهام في ما هو المراد منها، ولذلك كان السؤال من قِبَلِ السامعين عن تحديد شخصيّتهم.. فيمكن الأخذ بإطلاق المفهوم المرتكز عند الناس... ولكنّ السؤال الذي يجد بعضهم ضرورة في طرحه هو: هل كان السامعون آنذاك يفهمون للنبيّ الولاية العامّة في ما جعله الله له في مسؤوليّات، لتدلّ كلمة الخلافة على هذا المعنى في ما تدلّ عليه من معانٍ، أو أنّهم لم يفهموا من دوره غير التبليغ. فقدْ يدّعي بعض الناس أنّ المسلمين لم يعرفوا مهمّة الرّسول جيّداً.. ولكنّنا يمكن أن نُجيب على هذا الإشكال من خلال دراسة الواقع الذي تحرّك فيه النبيّ الكريم (ص) وعاش وقائعه مع المسلمين في كلّ شيء؛ بحيث كانوا يَرَوْنه الرسول المبلّغ، والقائد المنفّذ الذي تحرّكت معه الرسالة نظريّاً وعمليّاً، ولذلك لا مجال هنا للتشكيك في حيثيّات الرواية في هذا الجانب.. ونحبّ أن نذكّر هنا أنّ هناك مناقشات أخرى كثيرة جدّاً حول تلك الروايات في طبيعة أسانيدها، وموارد عملها، وأساليب تفسيرها، وظواهر ألفاظها.. إلخ، يمكن العودة إليها في مصادرها الأساسيّة المطروحة.

(1) **الكافي للكلّينيّ**، 1/ 39.

(2) **المصدر نفسه**، ص58.

هـ آ ـ ومنها ما رُوِيَ عن صاحب الزمان (عج): «**وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنّهم حُجّتي عليكم وأنا حُجّة الله...**».

3 ـ ضرورة وجود قيادة حاكِمة (تشكيل الحكومة الإسلامية):

يعطي الجوّ العامّ الذي يحيط بعمل الفقيه، في نطاق الأحكام والواجبات الشرعيّة المُلقاة على عاتقه، قناعة راسخة لدى هذا الفقيه أو ذاك بأنّه لا بدّ من وجود قيادة تحكُم مسيرة الأمّة وتوجّهها نحو تحقيق أهدافها الإسلامية العليا، التي لا تخضَع لأمزجة البشر وأهواء الناس بما يشكّل استكمالاً حقيقيّاً لمسيرة الإمامة في الأمّة، التي يُفترض بقيادتها تلك أن تملِك وضوح الرؤية في الشرعيّة التي تحكم الواقع، وتقوده إلى الفلاح والصلاح من خلال المعرفة الواعية والعميقة والشاملة للشريعة، والخبرة الواسعة لآفاق الحياة من حولِها.

وفي هذا المجال، يذكر الفقهاء في بحوثهم ودراساتهم الإسلاميّة أدلّة ثلاثة (عقليّة وشرعيّة) على ضرورة تشكيل حكومة إسلاميّة في عصر الغَيبة:

أ ـ أحكام الإسلام تستلزم الحكومة:

فالأحكام الشرعية الإسلاميّة لم تأت من أجل أن يقوم المبلّغون والعلماء بإيصالها إلى المكلّفين فقط، بل لا بدّ من وجود جهة إشرافيّة، إذا صحّ التعبير، تقوم بتبليغ الأحكام وتعمل، في الوقت نفسه، على تنفيذها، وتوجيه حركة الفرد والأمة باتّجاهها بما يتناسب مع مفاهيم الإسلام ومبادئه. وليتحقّقَ هذا الهدف الكبير جاءت مسألة «ضرورة إقامة الحكومة الإسلامية» وإيجاد مؤسّسات وهيئات تنفيذية على يد الرسول (ص) والأئمّة (ع).. وهذه الضرورة لم تُرفع حتى الآن، بل على العكس من ذلك، لقد زادت وتائرها في عصر غَيبة الإمام الحجّة (عج)،

باعتبار أنّ الأحكام والتشريعات الأساسيّة لم تتغيّر بتقادم الزمن، ولم تسقط عن الاعتبار.

ب ـ حفظ نظام الناس وتأمين حقوقهم ومصالحهم:

لا تتحقّق مسألة حفظ النظام العامّ للأمّة (أيّ أمّة) إلاّ بوجود حكومة ومؤسّسات تنفيذية تقوم بإخراج التشريعات الإسلامية إلى حيّز التطبيق. والأمّة الإسلامية ليست بعيدة عن هذا الهدف الكبير.. من هنا جاءت ضرورة تشكيل حكومة إسلاميّة عادلة تعمل على حفظ نفوذ المسلمين، وحمايتهم، وتأمين مصالحهم، ورعاية حقوقهم وأعراضِهم. وهذه الحاجات الواضحة للمجتمعات الإسلاميّة لا يُعقَل تركُها من الحكيم، الصانع، الخالق، المدبّر، اللطيف بعباده، الرؤوف بهم، ولا يعقل أن يتركهم بعد غَيبة وليّ الأمر (عج) مضطرِبين متزلزلين، لا نظامَ يجمعهم، ولا عدلَ يُنشَر بينهم، من دون حماية، ولا وسيلة يركُنون إليها لتلبية تلك الحاجات، لا سيّما وأنّ الغيبة ربّما تمتدّ لسنينَ متمادية، ولعلّها تطُول، والعياذ بالله، إلى مئات السنين (والعلم عنده تعالى)، فهل يُعقَل من حكمة الباري الحكيم إهمال الأمّة الإسلاميّة وعدم تعيين تكليف لهم[1]؟ وهل يرضى الحكيم تعالى بالهرَج والمرَج واختلال النظام، أمْ هل يرضى لهم بأن يذُوبوا في سائر المجتمعات التي يعيشون فيها، وأن يتخلّوا بالتالي عن دينهم وإسلامهم وشرعهم، ولم يأتِ بشرع قاطع للعذر لئلاّ تكون للناس عليه حجّة إذا انقادوا لغير دين الله في حياتهم الاجتماعية والسياسيّة المحتاجة إلى حكومة ووالٍ؟! إنّ هذا الأمر لا يُتعقَّل على الإطلاق. فالمشرِّع الحكيم قد جعل سبيلاً لنا، وكلّ ما علينا فعلُه هو أن نفتّش عن هذا السبيل.

---

(1) الشيخ مالك مصطفى وهبي العامليّ، «الفقيه والسلطة والسلطان»، بحوث في ولاية الفقيه والأمّة، الدار الإسلاميّة، لبنان 1999م، ص37، 38.

جـ ـ آيات القرآن وأحاديث الرسول (ص) والأئمّة (ع):

يوجد في القرآن الكريم آيات كثيرة[1] تدلّ على ضرورة وجود نظام عامّ يجمع الناس على الحقّ، ويرفع عنهم الخلاف والتناحر والتوتّر، ويحقّق لهم العدل والرحمة والسعادة. ومن الطبيعيّ ألاّ يكون تحقيق تلك الأهداف، التي هي أهداف النبوّة والإمامة، ممكناً في الواقع العمليّ دون وجود ولاية دينيّة شرعيّة يتولاّها أناس محدّدون (أولو الأمر) بالاسم والصفات؛ لأنّ هداية الإنسان إلى كماله وسعادته لا تكون إلاّ من خلال نداء الفِطرة في داخله أو من خلال أمر آخَر خارج عنه يعمل على توجيه مسيرة الإنسان والمجتمع نحو كماله الممكن له. ويبدو لنا أنّ هذا الأمر الخارجيّ لا يمكن أن يرتكز على المبادئ والقِيم التي توصّلت إليها تجارب الإنسانية والمجتمعات البشريّة عبر تاريخها الطويل؛ أي أنّه لا يمكن الركون إلى الإنسان وحدَه لكي يقرر مصيره ويدير شؤون حياته المختلفة، ويحقّق العدل لوحده وبنفسه (باعتبار أنّ الإنسان ظَلوم جَهول وكَفور)[2]، وحتى وإن كان التشريع موجوداً عنده، فإنّ مجرّد وجوده لا يكفي لرفع الاختلاف والتناقض؛ لذلك لا بدّ من وجود حكومة عادلة تقف على رأس قيادة الأمّة، وتقوم بأداء مهامّ رفع الخلاف وإقامة العدل بين الناس.

---

(1) من أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل: 64]، وقوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 213]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ (55) وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَـٰلِبُونَ﴾ [المائدة: 55 و56].

(2) قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: 72]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [إبراهيم: 34].

وأمّا الروايات فكثيرة، وهي على قسمين، كما يؤكّد أحد الباحثين:

القسم الأول: ما دلّ على أنّ كلّ ما يحتاج إليه العباد قد شرّع الله فيه تشريعاً. ويُستفاد في هذا القسم من الروايات: أنّ الله قد شرّع تشريعاً ما في ما نحتاجه في حال الغيبة.

يقول الإمام الصادق (ع): «**إنّ الله تبارك وتعالى أنزلَ في القرآن تبيانَ كلّ شيء حتّى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبد أن يقول: لو كان هذا أُنزل في القرآن إلاّ وقد أنزل الله تعالى فيه**»[1]. ويقول (ع): «**الحمد لله الذي لم يُخرجْني من الدنيا حتى بيّنت للأمّة جميع ما تحتاج إليه**»[2].

يعلّق الإمام الخُمَينيّ (قده) قائلاً: «وأيّ حاجة كالحاجة إلى تعيين من يدّبر أمر الأمّة ويحفظ نظام بلاد المسلمين طيلة الزمان ومدى الدهر في عصر الغَيبة، مع بقاء أحكام الإسلام التي لا يمكن تنفيذها إلاّ بيد والي المسلمين وسائس الأمّة والعباد».

القسم الثاني: ما دلّ على ضرورة الإمامة في حياة الناس من حيث حفظ النظم ورفع الاختلاف، وأنّ هذه الضرورة لا تنحصر بزمان دون آخرَ. يقول الإمام عليٌّ (ع): «**فرضَ الله الإيمان تطهيراً من الشّرك.. إلى أن يقول: والإمامة نظاماً للأمّة**»[3].

ويقول الإمام الرضا (ع) في ما رواه الشيخ الصدوق في علل

---

(1) «أصول الكافي»، 1/ 48، باب الردّ إلى الكتاب والسنّة، منشورات المكتبة الإسلامية سنة 1488هـ.

(2) «الوافي»، 1/ 62 حجريّة، «تهذيب الأخبار»، للشيخ الطوسي، 6/ 319.

(3) «نهج البلاغة»، شرح الشيخ صبحي الصالح، الحكمة رصم 252، وشرح الشيخ محمّد عبده 4/ 55.

الشرائع وعيون أخبار الرضا (ع) بسنده عن الفضل بن شاذان: «**فإذا قال: فلِمَ علّ أولِي الأمر وأمرَ بطاعتهِم؟ قيل: بعلَل كثيرة:**

منها: أنّ الخَلق لمّا وقفوا على حدّ محدود وأُمِروا أن لا يتعدَّوا ذلك الحدّ لِما فيه من فسادِهم لم يكن يثبُتُ ذلك ولا يقوم إلاّ بأن يَجعل عليهم فيه أميناً يمنعهم من التعدّي والدخول في ما حظر عليهم؛ لأنّه إن لم يكن ذلك كذلك لكان أحد لا يترك لذّته ومنفعته لفساد غيره، فجعل عليهم قيّماً يمنعهم من الفساد، ويُقيم فيهم الحدود والأحكام.

ومنها: أنّا لا نجد فِرقة من الفِرَق ولا ملّة من الملل بقَوا وعاشوا إلاّ بقيّم ورئيس لما لا بدّ لهم من أمر الدين والدنيا، فلم يجُزْ في حكمة الحكيم أن يترك الخلق ممّا يعلم أنّه لا بدّ لهم منه ولا قوام لهم إلاّ به فيقاتلون به عددهم، ويقسمون به فَيْئَهم، ويُقيم لهم جمعتَهم وجماعتهم، ويَمنع ظالمَهم من مظلومِهم.

ومنها: أنّه لو لم يجعل لهم إماماً قيّماً أميناً حافظاً مستودعاً لدَرَسَت المِلّة، وذهب الدين، وغُيِّرت السنّة والأحكام، ولَزادَ فيه المبتدِعون، ونقص منه الملحِدون، وشبّهوا ذلك على المسلمين، لأنّا قد وجدنا الخَلق منقوصين محتاجين غيرَك آملين مع اختلافهم واختلاف أهوائهم وتشتُّت أنحائِهم. فلو لم يجعل لهم قيّماً حافظاً لما جاؤوا بالرسول لَفَسدوا على نحو ما بيّنّا، وغُيّرت الشرائع والسنن والأحكام والإيمان، وكان في ذلك فساد الخَلق أجمعين»[1].

وبذلك يتّضح أنّ العقل والشرع متّفقان تماماً على ضرورة إقامة الحكم الشرعيّ الإسلاميّ العادل، وبذل أقصى الجهد النفسيّ والعمليّ من أجل تحقيقه على أرض الواقع.

---

(1) «عيون أخبار الرضا»، للشيخ الصدُوق، 2/ 99.

الآن، وبعد أن ثبتَ سابقاً أنّه لا بدّ من قيام حكومة إسلامية عادلة تحافظ على نظام الأمّة، وترعى مَصالحها وشؤونَها الحياتية المختلفة، وتدافع عنها وعن أرضها وحقوقها وفقَ الإسلام. . . فإنّه يطرح السؤال التالي: هل يحقّ لأيّ شخص أن يكون حاكماً وواليّاً على بلاد الإسلام والمسلمين. . أم أنَّ هناك شروطاً ومواصفاتٍ حدّدها الشارع المقدّس لمن يريد استلام هذه المسؤوليّة الرسالية الرفيعة؟! وإذا كان الأمر كذلك فما هي هذه الشروط الواجب توفّرها في وليّ المسلمين؟!.

أ ـ أن يكون الوليّ عالِماً بالقانون الإسلاميّ والتشريعات الفقهيّة الإسلامية.

ب ـ أن يكون حائزاً على شرط العدالة (التقوى والورع) التي يُظهِر من خلالها حرصَه الشديد على الالتزام الشخصيّ العميق والتقيّد التامّ بكلّ الأنظمة والأحكام الإسلامية، باعتبار أنّ الفقيه، كما يؤكّد الإمام الخُمينيُّ (قده)، ينهض بكلّ ما نهض به الرسول (ص) لا يزيد ولا يُنقِص شيئاً فيُقيم الحدود كما أقامها الرسول، ويَحكُم بما أنزل الله، ويَجمَع فضول أموال الناس كما كان ذلك يمارس على عهد الرسول (ص)، وينظّم بيت المال، ويكون مؤتَمَناً عليه. وإذا خالف الفقيه أحكام الشرع، والعياذ بالله، فإنه ينعزل تلقائيّاً عن الولاية لانعدام عنصر الأمانة فيه، فالحاكم الأعلى في الحقيقة هو القانون، والجميع يستظِلّون بظلّه[1].

جـ ـ أن يتملّك الكفاءة الفكريّة والعمليّة الإسلامية التي تؤهّله لإدارة شؤون الأمّة وقيادتها نحو المواقف الأفضل والأقوى، من حيث سلامةُ النتائج المستوحاة على مستوى تحقيق المصالح الإسلامية العليا.

---

(1) السيّد كامل الهاشميّ، «إشراقات الفلسفة السياسيّة في فكر الإمام الخُمينيّ (رض)»، قم، سلسله كتاب قضايا إسلاميّة معاصرة (1418هـ/ 1977م)، ص70.

د ـ أن يكون مثقّفاً بالمعنى الحياتيّ العام؛ أيْ أن يمتلك الوعيَ الإسلاميّ الفعّال بشؤون الساعة، سياسيّاً واجتماعيّاً واقتصاديّاً وحتى أمنيّاً. وأن يكون على اطّلاع كامل بما يدور في حركة الواقع العالميّ من أحداث ومتغيّرات، وما يستجدّ من أمور ومواقعَ جديدة.

لأنّ ذلك يساعده كثيراً على فهم الأحداث، ويعطيه الحكمة المطلوبة في اتخاذ القرارات السليمة، وسلوك المواقف المناسبة.

ولذلك فإنّ الفقيه، حتى في داخل دائرته الفقهيّة، لا يستطيع أن يبتعد عن قضايا العصر؛ لأنّه لا بدّ له من مواجهة الأسئلة والإشكاليّات الكثيرة التي تدور في الساحة العامّة، والتي قد تكون مطروحة من قِبَل مقلِّديه والمؤمنين بنهجِه وخطّه في الولاية بالذات، حول القضايا السياسية، وحول الموقف من قضايا الانتخاب، والجهاد، والعلاقة مع الحُكم الجائر، ممّا لا يمكن أن يُجيب عليه هذا الفقيه من دون اطّلاع ووعي ودراية كاملة بالواقع المُعاش. ويضاف إلى ذلك أنّ طبيعة التزام الفقيه بالإسلام كلّه، على مستوى الطرح الروحيّ والمفاهيميّ الذي يطلّ على جميع قضايا الحياة الراهنة الذاتية والموضوعيّة، يجعل الحاجة إلى وعيِ الفقيه بأحوال العصر ضروريّة وماسّة باعتبار القاعدة الموجودة عنده، وهي أنّه **«ما من واقعة إلاّ والله فيها حكَم»**، الأمر الذي يفرض عليه الاهتمام بالجانب الواقعيّ في الفقه، المتّصل بأوضاع الحياة المستجدّة التي يواجهها مجتمعنا الإسلاميّ، وللمتلزمين بالإسلام وفقهاء التقليد.. وعن هذا الموضوع الحيويّ كتب آية الله السيد محمود الهاشمي (رئيس السلطة القضائية في إيران) يقول: «ومنها: فَهْم الثقافة والأمور الفكريّة والحقوقيّة المعاصرة إلى حدٍّ ما. ففي اعتقادي أنّ هذا الموضوع له تأثير كبير في الأعلميّة والاستنباط الأفضل في المسائل المستحدَثة، أو المسائل القديمة التي تُطرح على المجتمع في صوَر

جديدة، ويُبتلى بها المجتمع في شكل جديد، مثل مسائل البنك، ومسائل الاقتصاد الإسلاميّ، ومسائل القضاء في الإسلام، والكثير الكثير من المسائل الأخرى المهمّة التي يواجهها الإنسان في المجتمع الذي يريد أن يطبّق فقه الإسلام، وهذه المسائل الفقهيّة وإن لم تبلُغ من حيث الكمّيّة قدرَ المسائل الفرعيّة في الطهارة والصلاة وأمثالِهما، ولكنّ عدم الإلمام بالمسائل اليوميّة، وآراء الخبراء في الموضوع، قد يُلقي بظِلاله على المفهوم في بعض الأحيان. إنّ عدم الإلمام قد يوجب الوهنَ الكبير في الاستنباط، واستظهار الفقيه في مثل تلك المسائل»[1]. ونحن عندما نتحدّث عن خصائص الفقيه الحائز على مسؤوليّة الوليّ الفقيه، والمستلِم لمهامّها الإداريّة المختلفة، فإنّه حريٌّ بنا أن نتحدّث أيضاً عن دور الأمّة في الحكومة الإسلامية من حيث هو دورٌ إيجابيّ منتج لعلاقة وثيقة، ورابطة متينة بين الحُكم والشعب، ولا يقتصر (هذا الدّورُ) فقط على تقديم النصيحة للقيادة، أو القيام بواجب الرقابة على أفعالها. . بل يتعدّاه إلى ما يلي:

1 ـ انتخاب الحاكم الإسلاميّ، في مواقع التنفيذ والإشراف، والكشف عنه من خلال التدقيق في مواصفاته الخاصّة التي اشترطها الشارع المقدس في الحاكم أو تعيينه (وقد ذكرناها سابقاً)، وهذا هو أهمّ دور تقوم به الأمّة[2]. ومن هن ايمكن أن نفهم أنّ علاقة الطاعة بين الأمّة والحاكم إنّما هي من خلال توفّر هذه الشروط في الحاكم من ناحية، وهي علاقة واجبة ومُلزِمة على الأمّة عند توفّرها من ناحية أخرى.

---

(1) العلامة السيّد محمود الهاشميّ، «نظرة جديدة في ولاية الفقيه»، محاضرة لسماحته، بلا تاريخ، ص32.

(2) السيّد محمّد باقر الحكيم، «الولاية والشورى»، مجلّة قضايا إسلاميّة معاصرة، ص22، عدد 2/ 1998م.

2 ـ ممارسة الدور الرقابيّ على الحكم الإسلاميّ القائم، وبخاصّة الدور المرتبط بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هذا الدورُ الواجب الذي يصل إلى درجة «الواجب العباديّ» عند بروز الانحراف عن قِيَم العدل والحقّ.

3 ـ سلوك طريق مقاومة الحكم القائم عندما تصل به الأمور إلى مرحلة الانحراف عن الخطّ الإسلاميّ، وإعلان الجهاد ضدّه مهما كانت الشعارات التي يطرحها.

4 ـ مناقشة الحاكم في طروحات الحُكم والإدارة بما يضمَن تحقيق مصلحة البلاد الإسلامية العليا، والدخول معه في حوار موضوعيّ، مباشر وغير مباشر، (عبر الهيئات والمؤسَّسات الرسمية وغير الرسمية المختصّة)، من أجل تقديم النصيحة والمشورة له من خلال المعرفة، وتراكُم الخبرة والاختصاصات النوعية التي تملكها الأمّة في مختلف المجالات والميادين، وكذلك المشاركة المثمرة في توجيه السلطة القائمة وتقويم اعوجاجها وتصحيحه من خلال اتّباع طريق النقد البنّاء القائم على اعتبار الدولة (بجهازها التنفيذيّ على وجه الخصوص) خادمة للشعب، ومنفّذة لغاياته وطموحاته التي تتماشى أساساً مع الأهداف والمَصالح الإسلاميّة العليا.

5 ـ تولّي تشخيص الشؤون الحياتية ذات الطابع الخدميّ في حياتهم العامّة وإدارتها، مثل القضايا الصحّية والتعليميّة والخدمات العامّة، وغيرها من الشؤون ذات العلاقة بتفاصيل حياة الناس ومعيشتهم[1].

---

(1) المصدر نفسه.

ثالثاً: ولاية الفقيه.. والمشروع الاستنهاضيّ الإلٰهيّ (ضمانة التحرير والانبعاث المتجدد):

على امتداد جبهة الصِراع الحضاريّ الراهن بين نموذجَين حضاريّين مفترقَين في المنطلقَات والتوجّهات والأهداف، وحتى في الطروحات والمبادئ والمفاهيم النظريّة والعمليّة، جاء الإمام الخُمَينِيّ إلى عمق الواقع الدوليّ رافعاً رايةَ مشروع الخلاص والإنقاذ من خلال طرحه مشروعَ الحكومة الإسلامية الرشيدة ونظريّة ولاية الفقيه، ومُعلِناً استئناف المسيرة الظافرة للأمّة الإسلاميّة باتّجاه تحقيق ذاتها وهويّتها وشعاراتها ومبادئها السامية التي فارقتها مرغَمة لمدّة طويلة من الزمن.

وما كان للإمام (قده) أن ينجح في نهضته الحضاريّة لولا اهتمامه البالغ وحرصه الأكيد على إظهار القدرات[1] والطاقات الحقيقيّة الكامنة في الذات الإسلاميّة الأصيلة، وإخراجها، بوعي وثقة وإيمان، من حيّز القوّة النظريّة إلى ساحات الفعل العمليّ المتحرّك، والعودة بها من جديد إلى تنظيم رؤية سياسيّة واجتماعيّة تستطيع، في نهاية القرن العشرين، أن تعودَ إلى المسرح السياسيّ والاجتماعيّ العالميّ بعد أن أصابَ اليأس الكثيرين الذين اعتقدوا أنّ الإسلام هو دينُ الماضي البعيد، وليس الحاضر والمستقبل.. أو أنّ الإسلام هو دين ينظّم العباداتِ، ولا علاقة له بالشؤون الاجتماعيّة والسياسية.

من هنا يأتي اعتقادنا الجازم بأنّ اعتماد النهضة الإسلامية الخُمَينيّة

---

(1) يبدو لنا أنّ تركيز الإمام (قده)، دائماً، على قدرات الإسلام وإمكاناته الهائلة ينطلق أساساً من خلال استلهامه لروح القرآن، الذي يؤكّد على أنّ الإنسان هو المحوَر الأساسيّ في أيّ مشروع سياسيّ واجتماعيّ لأنّه يختزن في داخله قدراتٍ غير محدودة، وطاقات هائلة غير منظورة يمكن أن تُتيح له المساهمة في تغيير الواقع، والعروج في سلّم التكامل الروحيّ والماديّ.

كعنوان أساسيّ لتطبيق الحاكميّة الإلٰهيّة قد فتح المجال، على أوسع نطاق، استثارة كفاءات الأمّة وقدراتها جميعها وتحفيزها، ودفعها بقوّة باتجاه المشاركة الإراديّة الكثيفة والفعّالة في نهضة الإسلام من جديد، وتحمّلها لمسؤوليّاتها التاريخيّة.

إذاً ثمَّة علاقة جوهرية موجودة بين نظرية ولاية الفقيه وقيام حكومة إيران الإسلاميّة على أسسها ومرتكزاتها وبين استنهاص عموم قوى الأمّة، تؤكّد، من جانب، على مساهمة هذه النظريّة بفعاليّة منقطعة النظير في إنجاز هذا النصر الحاسم لأمّة الإسلام جميعها، ومن جانب آخَرَ تؤكّد على أنّ حضور الأمّة في تقرير مصيرها بنفسها، وعودتِها إلى ينابيع الإسلام الأصيلة هو الذي أضاف بُعداً جديداً على ذلك النصر، وفرض معادلة إسلاميّة «جديدة ـ قديمة» على الساحة، وهي: أنّه بِدون الأمّة يغيب البُعدُ الأساسيّ في القيادة وولاية الأمر.. إنّه الشعب والجماهير الواسعة.

ضمن هذا السياق تأتي الولاية لتؤكّد بشكل عمليّ على أنّها ضمانة حقيقيّة لتحرير الأمة من قيود الاستبداد والتخلّف والسكون الروحيّ والفكريّ، وإيقاظها من سباتها العميق الذي سيطر عليها فترة طويلة من الزمن، وتركيز طاقاتها الهائلة باتّجاه الفعل الإبداعيّ والحضاريّ. وبالمقابل كان تحرّر الأمّة وتحمّلها لمسؤوليّاتها التاريخية ضمانة لتعزيز دَورِ الولاية.

إذاً، ثمّة معادَلة متوازنة بين الأمّة والولاية، بين تطوّر الأمّة ونهضتِها الإسلاميّة وبين ولاية الفقيه فيها. فالولاية والأمّة ترتبطان الواحدة مع الأخرى، ولا انفكاكَ بينهما ما دامت الحاكميّة الإلٰهيّة لا تعني وجود السلطان الجائر، أو الملِك العَضوض، أو الثيوقراطيّة، وادّعاء الحقّ الإلٰهيّ المقدّس، وما دام تحرّك الأمّة هو ليس تحرّك شعب مسلوب الإرادة تلعب به الأهواء والمصالح ضدّ دينه ومصالحه وفِطرته

وحسّه السليم[1]. وطالما أنّنا نتحدّث عن دور الأمّة النوعيّ، وقدرتها اللامتناهية في سياق علاقتها الوثيقة بمشروع النهضة الإسلاميّ المرتكِز على نظرية ولاية الفقيه، لا يمكُننا أن نَغفَل عن بعض الكتابات الحركيّة التي انطلقت إلى ساحتنا مؤخّراً، من بعض الإسلاميِّين ومن غيرهم، لتشكّك بالأمّة، وتوجّه لها الاتّهامات والإدانات، وتنعتُها بأبشع الصفات (كالمُروق، والجاهليّة، والتخلّف. . . إلخ)، وقد أفْضى هذا التشكيك والتجنّي المقصود إلى اهتزاز العلاقة بين القائلين به وبين الجماهير، ووصل الأمر تقريباً إلى حدّ انهيار حالة التواصل بينهما، وانكفاء هذه الجماهير عن ساحة العمل لتتوقّع داخل همومها ومشاغلها الذاتية.

لكنّنا عندما نعود إلى الخطاب الإسلاميّ عند الإمام الخُمينيّ الذي انطلقَ فيه من خلال ولاية الفقيه، نجدُه يعيد الثقة وحالة التواصل التي كانت مفقودة مع الجماهير من خلال إيمانه العميق بدَور الإنسان الأساسيّ في إحداث عمليّة التغيير الاجتماعيّ.

والواضح أنّ الإمام قد نجح، من خلال انتصار الثورة الإسلاميّة المبارَكة في إيران، ليس فقط في إعادة مدّ جسور التواصل الواعي والعقلانيّ مع الأمّة، من خلال فتح المجال أمام جماهير الأمّة لتعبّر عن تكوينها التاريخيّ، ومشاعرها الإسلاميّة، ومَركبِها الحضاريّ الخاصّ الذي تشكّل في إطار نسقِها الحضاريّ، وتجاربها، وخبراتها النفسيّة والفكرية المختلِفة المتراكمة عبر تاريخ طويل من السلم والحرب، والتقدّم والتأخّر، واليُسر والعُسر. . . ولكنّه نجح أيضاً نجاحاً باهراً في إطلاق فاعليّة هذه القدرة النوعية الكامنة، والاستفادة القصوى من زخمها القويّ من أجل تحقيق النهوض الإسلاميّ المعاصر، وإنجازه في إقامة

---

(1) عادل عبد المهدي، «الحاكميّة الإلٰهيّة. . حكم الأمّة والشعب»، مجلّة التوحيد، عدد 99/ ص27.

أوّل دولة إسلامية حديثة على قاعدة ولاية الفقيه التي استطاع فيها علماء الدين أن يحقّقوا للأمّة، من خلال تفاعلهم العميق مع الجماهير في أمانيها وأهدافها الطموحة، الاستقلال، وفكّ الارتباط بالخارج، وكسر حلقات الاستلاب والتبعيّة لهذا المحوَر أو ذاك، وتعزيزهم لذلك الودّ بينهم وبين الأمّة.

وبهذا المعنى العميق لطبيعة العلاقة الرائدة التي يجب أن تقوم بين الأمّة وقياداتها العلمائيّة الجماهيريّة، يقدّم الإمام الخُمَينيُّ النموذجَ العقلانيَّ الواعيَ لطبيعة العلاقة التي يجب أن يُقيمها العلماء والمفكّرون الإسلاميّون مع جماهير الأمّة، وهي علاقة يجب ألاّ تكون فوقية أو استعلائيّة تشكّك بقوى الأمّة، وتوجّه لها سهام النقد الجارح غير الموضوعيّ، لتثبُطَ عزيمتها عن العمل والإنتاج.. ولكنّها علاقة تكاملية لا بدّ من أن تتوغّل عميقاً لتتأمّل التكوين النفسيّ والنسيج التاريخيّ للأمّة لتستفيد منها وتستثمرها على صعيد تحقيق أهدافها ومبادئها العالية؛ لأنّ هذا الأمر وحده هو الذي يُمكّن الأمّة، التي تمتلك قدرة لا متناهية، من الانتصار.

ولا ننسى هنا، نحن نحلّل أبعاد العلاقة وعناصرها بين ولاية الفقيه وبين استنهاض الأمّة وتحرّرها، ونظهرها، أن نبحث في الطرح الفكريّ الإسلاميّ الأصيل للإمام الخُمَينيّ (قده) الذي رَبَطَ، إلى جانب ولاية الفقيه، وعدّها ضمانة التحرّر وتحقيق الاستقلال والنهوض، بين الوحدة والنهضة، لتكون العلاقة بين العناصر الثلاثة (الولاية، النهضة، الوحدة) مترابطةً ومتكاملة على مستوى النظرية والتطبيق. والواضح أنّ التجربة العمليّة لتلك العلاقة قد نجحَت بنسبة كبيرة جدّاً، في إثبات صحّة مقولاتها النظرية، واستطاعت خلال العقدَين الماضيَين أن تستنهض الأمّة، وأن تصنع ثورة، وتكوّن دولة ومجتمعاً، وتَبني صَرحاً حضاريّاً وعزّاً ومجداً في إيران... فكيف ولماذا حصل هذا الانتصار؟! وما هو

المضمون الحقيقيُّ للعلاقة بين الولاية والنهضة والوحدة؟!.. لقد ركّز النص الوحدويّ الخُمَينيّ، في سياق وعيه لإشكاليّات المشروع النهضويّ الإسلاميّ وهمومه، على أنّ هناك مشاكل أساسيّة لم تأخذ بعدُ موقعها الصحيح المميّز في الوعي الإسلاميّ المعاصر، تقف أمام مسيرة الحركة الوحدويّة والنهضويّة الإسلاميّة، وتتجلّى في النقاط التالية:

1 ـ انطفاء الطاقة الروحية الكامنة في الذات الإسلاميّة ورُكودُها.

2 ـ تَمركُز عقدة الخوف المصطنَع (من الآخَر) في نفوس المسلمين.

3 ـ التبعيّة والاستِلاب وفقدان الشعور العمليّ الملتهِب بالهويّة الروحية والثقافيّة.

لقد أدّت تلك العوائق مجتمِعة إلى إصابة المسلمين بعقدة الإحساس بالحقارة والدونيّة بين أُمَم العالم، الأمر الذي أفضى لاحقاً إلى تكبيل إرادتهم، وشلّهم عن الحركة والعطاء، وبالتالي انكفاء الأمة عن الإنتاج والإبداع، بل وحتّى عن مجرد التأمّل والتفكير بتغيير الأوضاع المتردِّية القائمة، لأنّ بناء الإنسان معنويّاً، وتقوية إرادته ووعيَه الذاتيّ بالإسلام، وشعوره العميق بهويّته المفقودة، مع وجود مشروع هادف ومتكامل البنى والعناصر والإمكانات، هو الذي يشكّل القاعدة الصلبة، والمرتكَز التكوينيّ الحقيقيّ، كما ذكرنا سابقاً، لإطلاق القدُرات الكامنة للإنسان المسلِم وإثارتها، وتركيز طاقاته باتّجاه الفعل الخارجيّ المبدِع، بعد تحريره من قيود الخوف الوهميّ المصطنَع والمضخَّم في الدوائر الظالمة (محلّياً وعالَميّاً).. وهذا ما يؤكّد عليه إمامنا الخُمَينيّ (رض) في نصوص كثيرة تفيض بمعاني النهضة الواعية، وتكشف النقاب عن أهميّة الطاقة الروحية الإنسانية ودَورِها في مواجهة تعقيدات الواقع، وأزمات الحياة الإسلاميّة الراهنة.. يقول (قده): «**إنّ مِن أعظم الخيانات أن يجعلوا طاقتنا الإنسانية متخلّفة، ويَحُولوا دون إصلاحها ونموّها**». وهذه

هي مهمّة الإسلام الأساسية في أنّه **«يربّي الإنسان ليكون إنساناً في جميع الحالات»**؛ لأنّ بناء الإنسان الصالح والواعي من الداخل هو الركيزة الحقيقيّة لبناء العالم الخارجيّ... **«يمكن لإنسان صالح واحد أن يربّي عالماً بأكمله، ويمكن أن يجُرّ إنسانٌ فاسد طالِح العالمَ إلى الفساد»**[1].

والواضح أنّ اكتمال الإنسان السليم لا يتمّ إلاّ بالقضاء التامّ على الشعور المَرَضِيّ بالخوف من الآخَر. هذا الخوف الذي لا يزال يتحكّم بنفسيّة الإنسان المسلِم ويسيطر عليها.

ونحن نعتقد، في هذا الإطار، أنّ بعض الأنظمة السياسيّة القائمة التي توزّعت في منطقتنا إثرَ خريطة سايْكِس بِيكُو، ومعاهدات الاستقلال، تُساهم مساهمَة فاعلة في ممارسة النهج النفسيّ الضاغط ذاتِه الذي مارسه الاستعمار قَبْلَها، وأرادَ من خلاله تحطيم نفسيّات الشعوب المستضعَفة، وقَتْل إرادة النهوض والاستقلال والحرية لدَيها عبر ممارسَة أساليب القَمع والكَبت والقهر، واتّباع سياسة كَمّ الأفواه، وكَتْمِ الأنفاس، وملاحقة الصلحاء، والمعارِضين، وانتهاك كرامات الناس بطريقة منهجيّة وقانونية منظّمة.

من هنا جاء تركيز الإمام الخُمَينيّ في نهضته الوحدويّة الرائدة على تحرير الإنسان، وتطهير الشعور من هواجس الخوف، وتأكيدُه على ضرورة أن تتّجه جهود المخلِصين في أيّ بلد صوبَ الشعوب وعموم الناس لتهديم مرتكَزات الهَيبة الزائفة للقوى السلطويّة الظالمة المحلّيّة

---

(1) يراجع هذا النص، وما سبقه أو تلاه، من نصوص في الكتب التالية:
أ ـ «توجيهات الإمام الخمينيّ إلى المسلمين»، وزارة الثقافة والإعلام الإسلاميّ، 1403هـ، ط 1، ترجمة محمّد جواد المهدي.
ب ـ «جوانب من أفكار الإمام الخمينيّ»، وزارة الثقافة و الإعلام الإسلاميّ، إيران.
جـ ـ «صحيفة النور».

والعالميّة، وإعادة الثقة بالذات الإسلاميّة[1]... يقول الإمام الخُمَيْنيُّ (قده): **«عليكم أن تُوقظوا أبناء الأمّة التي ركّزوا في ذهنها خلال سنواتٍ متطاولةً عدم إمكان معارضة أمريكا أو الاتّحاد السوفييتيّ (السابق)، ولا زالت هذه الدعاية راسخة في الأذهان.. عليكم أن تُفهِموا الجماهير أنّ هذا الأمر ممكن وخير دليل على ذلك ما وقع في إيران»**.

والأمر لا يقف عند حدّ الخوف من الآخَر، بل يتكرّس بشكل أكبر وأوسع من خلال عقدة الانبهار الأعمى بجميع ما هو أجنبيّ أو بالتحديد «غربيّ»، والاستهانة، إلى درجة الاستهزاء المستفزّ، بجميع ما هو شرقيّ وعربيّ أو بالتحديد «إسلاميّ» وقد تأطّرت هذه العقدة في الواقع الإسلاميّ المعاصر من خلال تأثيراتها السلبيّة على الوعي، وفي السلوك الاجتماعيّ والسياسيّ العربيّ والإسلاميّ أيضاً، حيث أدّت إلى إيجاد فصل حادّ وخطير بين القدرة والطاقة التي توافرت عند المسلمين، وبين واقعهم المنقسم والمفكّك من خلال قعود المسلمين أنفسِهم عن العمل، وانتظارهم السلبيّ لكلّ شيء من عالَم الغرب، كما وأشاعت (تلك العقدة) بعضُ المفاهيم الاستلابيّة التي عطّلت ممكنات الحركة، وعمّقت الإحساس الجامد بالأمر الواقع الراهن الذي انغرست فيه، بقوّة، الأنظمةَ السياسيّة التغريبيّة بمختلَف اتّجاهاتها، وتيّاراتها، ومرجعيّاتها الفكريّة التي أوصلتْ مسيرةَ الأمّة إلى الغايات والأهداف نفسها التي رغبت بتحقيقها الإدارات السياسيّة الغربيّة في واقعنا الإسلاميّ.

وهنا يعبّر الإمام الخُمينيّ عن هذه العقدة، ويتابع آثارها النفسية والسلوكيّة، في نصوص كثيرة نختار منها النصّ التالي: نسيَ المسلمون الشرقيّون مَفاخِرهم كلّها ودفنوها.. نسبوا كلّ شيء إلى الغرب.. نقلوا

---

(1) خالد توفيق، «مدخل إلى قضايا المسلمين في نهضة الإمام الخُمَينيّ»، مجلّة التوحيد، ص159. عدد 93.

إلينا كلّ موضوع من الغرب.. لقد نسينا أنفسنا حقّاً وجلسنا مخلوقاً غريباً في مكاننا!».

ونقرأ في نصّ آخَرَ للإمام الراحل رؤيته الموضوعية الخاصّة بتجاوز تلك العقدة، وتحرير المسلم من نتائجها وتراكُماتها التاريخية السلبية التي لا تزال تتكدّس بعضُها فوق بعض حتى الآن، وذلك من خلال:

أ ـ تحقيق الانتماء الرساليّ الفعّال إلى الدائرة الإسلاميّة (العودة إلى الذات الأصليّة).

ب ـ التمرّد على الضغوطات الغربيّة، ووجوب مواجهتها ومقارعتها (بحسب الواقع والإمكانات)[1].

جـ ـ تحقيق الحسم السياسيّ والاجتماعيّ الداخليّ (تغيير أنظمة التبعيّة والتغريب والاستلاب).

د ـ البدء الفوريّ بإجراءات إحلال النظام الإسلاميّ كبديل للأنظمة القائمة.

يقول (رض): **«يتوجّب على الأشخاص الموجودين في البلاد الإسلاميّة، من أولئك المعتقدين بالإسلام الذين تنبِض قلوبُهم من أجل شعوبهم، ويريدون خدمة الإسلام، يجب أن ينهض كلّ واحد منهم ببعثِ شعبه من الداخل لكي تَعثُر شعوبُهم على ذاتها التي افتقدتَها، ذلك أنّ الشعوب التي فقدت ذواتِها فَقدَت في الحقيقة بلادها»**.

ويبدو أن تحقيق الاستقلال الروحيّ والفكريّ، بوصفه شرطاً أوّليّاً

---

(1) هذا لا يعني أبداً، كما فهم الكثيرون خطأً (مقصوداً أو غير مقصود)، القطيعة الكاملة مع الغرب؛ إذ ليس هناك، في الخطاب الفكريّ الخمينيّ، أيّة إشارة سلبيّة ضدّ التقدّم الغربيّ، أو القِيم الإنسانيّة في الحضارة الغربيّة. يقول (قده): «إنّنا نقبَل التقدّم الغربيّ».

مُسبقاً لتحقيق الاستقلال السياسيّ والتنمويّ والحضاريّ من خلال العودة إلى الذات، ووعي طبيعة متغيّرات الحياة وتحوّلات الواقع الداخليّ الذاتيّ والموضوعيّ، يشكّل عند إمامنا الراحل (قده) المعادِل النفسيّ البديل الذي يقضي على المُحتوى النفسيّ للعقدة، ويُجْهِزُ عليها، ليَحلّ محلّه الاعتزازَ بالانتماء والهويّة مكان الاعتزاز بالغرب والشوق إليه وإلى حمل هويّته[1]. على أنّنا نلاحظ، في هذا المجال، أنّ وعي الأمّة لِذاتها وحضارتها لا تقوم، في أطروحة الإمام (قده)، على بدائلَ مفتوحة على نهايات غير محسومة لا عدّ لها ولا حَصْر، وإنّما شرط الاستعادة هو أن تتمَّ بالإسلام المحمديِّ الأصيل (ولاية الفقيه) الذي يعتبره إمامنا النظام العقلانيّ الموضوعيّ البديل عن أنظمة القهر والظلم والتبعية التي ساهمَت، بحكم تبعيّتها واستلابها وتَماهيها مع الذات الاستعماريّة الغربية، في زيادة حالة الفشل والإفلاس لمشاريعها السياسيّة والتنمويّة، وذوبان الهويّة، وترسيخ الأنماط التبعيّة للمركز والمحور الغربيّ، الأمر الذي جعل هذه الظواهر وغيرها، مجتمعة، تساهم في تعميق إحساس الشعوب الإسلامية المستضعَفة بالعجز عن التغيير المنشود، ما دام شعورها ملتهباً بضرورة الالتحاق والذوبان الكامل بالغرب كمشروع إنقاذيّ وحيد.

وبالنظر إلى ذلك استطاع الإمام الخمينيّ (رض) تحقيق نهضة إسلاميّة راشدة وناضجة، أكسبتِ الإسلام المُعاصر قوّة محرّكة ودافعة باتّجاه تجسيد قِيم الرسالة الإسلامية ومبادئها على أرض الواقع المُعاش، في محاولةٍ جادّة ومسؤولة لإعادة الحياة، وبثّ الروح في طروحاته الرساليّة التي كاد الزمن يضعها طيّ الكتمان والنسيان. كما وأثبَتَ، في الوقت نفسه، أنّ الفكر الاجتماعيّ الإسلاميّ قادر، بل هو المؤهّل

---

(1) خالد توفيق، المصدر نفسه، ص165.

حصراً، على قيادة السفينة إلى برّ الأمان؛ لأنّه يمتلك، كما أكّدنا سابقاً، ديناميّات الحركة والتحوّل الذاتيّ الخاصّ بالدوافع الروحيّة والعمليّة لمشاعر جميع العرب والمسلمين وإراداتهم على طريق التحرير والتنمية[1] والتحديث.

لكنّ هذا الإسلام العظيم الذي يزوّدنا بكلّ هذه التجربة والمرجعيّة التاريخيّة الفنّية، ويمتلك تلك القوى والديناميّات المحرّكة للفعل والإبداع الحضاريّ، لا زال في بداية حركته حتى بعد أن تشكّلت له قاعدة استراتيجية غنيّة في إيران اليوم، وهو يواجه حاليّاً تحدّيات كبرى داخلية وخارجية، ولذلك فإذا لم نعمل على تحويله بهدوء وحكمة، إلى مشروع عامّ لجميع الناس فإنّه سيبقى عاجزاً ومحدوداً في آفاق ضيّقة،

---

(1) لأنّ التنمية ليست مجرّد عمليّة حسابيّة عدديّة نريد من خلالها زيادة ثرواتنا، وتضخيم عائداتنا ودخولنا النقديّة والطبيعيّة. إنّها نشاط جماعيّ إجماليّ عامّ مبدع، وتمكين لقدرة خلاقة اجتماعية على أن تدفع، من خلال فكرها وإرادتها ووعيها الحضاريّ، بعجلة الجماعة في سعي دؤوب نحو الإيناع والإثمار الكمِّيّ الشامل للجماعة البشريّة بوصفها حقيقةً حضاريّة، وهذا الأمر مرهون، في عقيدتي، بتحقيق شرط نوعيّ نفسيّ وفكريّ (ثقافيّ) هو وجود الانسجام الروحيّ والسلوكيّ (كموضوع تربويّ) بين المفاهيم والنظرات الاقتصاديّة والقوانين السياسيّة والاجتماعيّة، وبين طبيعة العقيدة الإيمانيّة الداخليّة الخاصّة بأبناء المجتمع السائر على طريق التنمية، أي ضرورة عدم وجود فصل وانقسام نفسيّ وعمليّ بين ماهيّة القانون الوضعي وبين طبيعة الإيمان الذاتيّ للفرد المسلم، ومفاهيمه، وتصوّراته الاعتقاديّة الدينيّة. لقد أدّى هذا الفصام النكد، بين العقيدة من جهة، والحياة الاجتماعيّة والقوانين الأخرى من جهة ثانية، إلى المساهمة في تخلّف الأمّة وتداعي مقوّمات حركتها وحيويّتها وتنميتها، لأنّ حبس العقيدة التوحيديّة في دائرة العقل المجرّد عن الواقع والحياة، والممارس لحركته في مركزيّته الخاصّة المفصولة عن الزمان والمكان، يؤدّي إلى إفقار الروح، وقَطْع الصلة بين الإيمان الدينيّ والحياة الخارجيّة الزاخرة بألوان مختلفة من الجدَل والتناقض واللاتوازُن. على أساس ذلك نقول: إنّ فاعليّة التنمية في إطار الإسلام، بوصفة قاعدةً للفكر والعاطفة والحياة، قائمة على حقيقة التوحيد بوصفها فاعليّة اجتماعيّة مدنيّة، غايتها إعمار الحياة وتمدينها، وبناء الإنسان.

يلجأ إلى اتّباع سلوكية التبرير والتسويغ التي لا يمكن أن تُبنى له قوّة جديدة في عالَمنا المعاصِر، الأمر الذي سيفقده تدريجيّاً مقدرته الحقيقية على طرح نفسه بوصفه مشروعاً تغييريّاً وإنسانيّاً عالميّاً لجميع الدوائر الحضاريّة الإنسانية.

من هنا كان لزوماً علينا أن نوثّق الصلة أكثر، كما نؤكّد دائماً، بين الاجتماع الدّيني والسياسيّ، ليكون الدين مسؤولاً مسؤوليّة مباشرة عن حياة جميع الناس وهمومهم (صغيرة كانت أم كبيرة). وهذا الأمر لن يَجِدَ له طريقاً في مسارات الواقع المختلفة إذا لم نبتعد عن اعتبار الدين مجرّد أمور روحيّة طقوسيّة بعيدة عن قِيَم الشرع ومبادئ الإسلام، حاكميّته الإلٰهية في ضرورة احتواء الدين للاجتماع والسياسة.. احتواء الوعي والحكمة والتوازن.

وهذا الأمر، في تصوّري، ضروريّ وحيويّ جدّاً للنهوض بواقع الإسلام والمسلمين اليوم، لأنّه يستجيب للعلاقة العضويّة الكائنة بين الدين والتاريخ والشريعة من ناحية، وبين الزمان والمكان من ناحية ثانية، بما يؤدّي طبيعيّاً، كما يقول بعض المثقّفين، إلى «دينيّة الحكم وفَقْهنَة السُّلطة»، وبالتالي نَفْي أيّة إمكانيّة عقليّة أو شرعيّة لسلطة مدنيّة خارجة عن المحتوى الدينيّ الشرعيّ، اللَّهُمَّ إلاّ إذا خرجنا عن منظمة المفاهيم والتصوّرات الحضاريّة الإسلامية، إلى منظومات فكريّة أخرى ترجع إلى أنسقة حضاريّة ومعرفيّة مغايرة للأولى.

من هنا يبدو لنا أنّ تركيز الإمام الخُمينيّ (قده) على المكانة العالية للحكومة الإلٰهيّة والولاية المُطلَقة [1]، يُفضي بالضرورة إلى إبراز الدور

(1) يقول (قده): «إنّ الحكومة شعبة من ولاية رسول الله (ص) المطلَقة، وواحدة من الأحكام الأوّليّة للإسلام ومقدّمة على جميع الأحكام الفرعيّة حتى الصلاة والصوم والحجّ» (راجع: «رسالة الإمام لرئيس الجمهوريّة الإسلاميّة»، كيهان العربي، عدد 13223، 6 كانون الثاني 1989م).

المنوط، أساساً بالسلطة الدينيّة. وهذه العلاقة العضويّة تجعل من غير الممكن أن يتشكّل اجتماع سياسيّ شيعيّ من دون دور أساسيّ وحقيقيّ للوليّ الفقيه الذي يقف على رأس السلطة، والذي يُعَدُّ شرطاً لاستقرار البناء والهيكل السياسيّ الإسلاميّ الشيعيّ، إضافة إلى كونه شرطاً أساسياً لتَوازُن الدَّوْرِ المجتمعيّ للإسلام المحمّديّ الأصيل.

ولا شكّ بأنّ الطريق نحو تحقيق تلك الأهداف ليست سهلة لأنّ الزمن يمرّ بسرعة، ونحن لا نزال نقف، بالرغم من تحقيق بعض الإنجازات الإسلامية الطموحة، في الواقع المتأخّرة، ونعيش حالة من السكون والاسترخاء والكسل في عالَم متحرّك يضجّ بالأصوات النافرة والناشزة، حيث لا مكان فيه إلاّ للإنسان (أو المجتمع أو الأمّة) الذي يتحرّك، ويقدّم ويضحّي. لقد أدخلت تحوّلات الحياة الصاخبة التي نعيشها حاليّاً كثيراً من الأنماط والمفرَدات الجديدة، كمّيّاً ونوعيّاً، وعلى مفاهيم الحياة القديمة ومبادئها، واستبدلَتها بمفاهيم عملٍ وأنظمة وقيم جديدة بين الناس والأمم. والأهمّ من ذلك كلّه هو أنّه قد حدث خَرْقٌ كبير وعميق، غير مدروس، في نوعيّة القِيم والثقافات والمبادئ التي كانت حاكِمة، وما زال بعضُها الآخَر حاكماً.

وهذا ما يتطلّب منّا ـ نحن المسلمين ـ، بطبيعة الحال، أنْ نكونَ على قدر التحدّي والاستجابة المتأنّية، والواعية لجميع هموم العصر وإشكاليّاته وتحدّياته[1]، على مستوى مقابلة تلك التحدّيات بمفاهيمَ

(1) يطرح الغرب علينا في الوقت الراهن، مسائل إشكاليّة فكريّة وعمليّة كثيرة جدّاً من قَبِيل (الحرّية، الديمقراطيّة، حقوق الإنسان، السوق الاقتصاديّة الحرّة، العَوْلَمة، مجتمع الثورة المعلوماتيّة، الهويّات الثقافيّة، الحداثة. . . إلخ)، ونحن لا نزال غير قادرين على التعامل معها، ودراستها، والتحقيق فيها. . أي أنّنا نعيش حالة ارتباك واضحة في قبول تلك المسائل أو رفضها على الرغم من وجود مبادرات ثقافيّة إيجابيّة واعدة كثيرة قام بها بعض المثقّفين الإسلاميّين في موقع هنا وهناك. ولكنّ هذا لا يكفي؛ إذ لا بدّ من=

وقِيم إسلاميّة أصيلة قادرة على إثبات جدارتها في ساحة الحياة.

لقد بدأ الإمام الخُمينيُّ (رض) المسيرة، وعلينا نحن أن نستكملها بالسير على الطريق بحذر وهدوء وثبات، ولا شكّ بأنَّ هناك كثيراً من العواصف والرياح العاتية التي ستكون بانتظارنا هنا وهناك. لذلك فالمطلوب هو النزول إلى أرض الواقع، والبدء بإجراءات العمل الجدّي على جميع المستويات والأصعدة. لأنّ مَنْ يعمل بإخلاص وصدقٍ ومسؤوليّة عالية أمام الله تعالى، وأمام الأجيال الطالعة سيصل بالرغم من وجود تلك العقبات العظيمة، إلى مبتغاه في نهاية المطاف.

إذاً.. المهمّ أن ننطلق بالعمل من الآن.. فهل نبدأ بالسَّيْر على تلك الطريق.. أم ننتظر؟!..(*)

﴿وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾.

= امتلاك منظومة عمل كاملة يرتبط فيها الدينيّ بالسياسيّ، والاجتماعيّ بشكل يجعل اجتماعنا الدينيّ الإسلاميّ قادراً (ومتفوّقاً) على «دينهم» الوضعيّ. من هنا يجب على دعاة مشروعنا الحضاريّ الإسلاميّ تقديم حلول عالميّة حكيمة، ليس للمسلمين فقط، بل لكلّ الناس، من أجل أن يكون إسلامنا حيّاً بين العالمين في المستقبل، ويكون الدين كلّه لله، لنحقّقَ هدف الآية القرآنيّة الكريمة ومبتغاها: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107].

(*) نشكر إدارة «المنهاج» لموافقتهم على إعادة نشر هذه الدراسة ضمن هذا الكتاب.

ولاية الفقيه
والفلسفة السياسيَّة في الإسلام

الشيخ عبد الكريم آل نجف(*)

لا تزال نظريَّة ولاية الفقيه مَثاراً لاهتمام الفقهاء والمفكِّرين رغم كثرة ما بُذِل بشأنها من جهودٍ فكريّة واسعة طوال العقدَين المنصرمين، ولا تزال، أيضاً، محوراً خصباً يستدعي الإشباع في العديد من أبعاده وامتداداته. وتمثِّل هذه الدراسة محاولة للإطلالة عليها من زاوية جديدة.

في موضوع الدِّراسة وزاوية الرُّؤية إليه أهداف الشريعة:

فقدْ سلَك أنصار هذه النَّظرية مسالكَ متعدِّدة في إثباتها والبرهنة عليها؛ بينَ من اعتمد على مَقولة عُمَرَ بن حَنْظلةَ المرويَّة عن الإمام الصادق (ع) والتوقيع الشَّريف: «أمَّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحادثينا فإنَّهم حُجّتي عليكم، وأنا حُجَّة الله»، وبينَ مَن اعتمد على الدَّليل العقليّ، وبينَ من وسّع نطاق الأمور الحسبية المَوكولة إلى الفقيه لتشمَل الحكومة وإقامة النظام السياسيّ.

وهي مَسالِكُ تنسجم مع مهمَّة الفقيه الباحث عن الحجِّيَّة ومدرك الجَعْل، غير أنّنا في هذه الدِّراسة لا نريد أن نبحث عن الجَعل والحجِّية،

(*) باحث إسلاميّ من العراق.

وإنّما نريد البحث عمّا وراء ذلك، في الرُّوح التي تكمُن في عمق الدين وتُشكّل المناخ المؤدّيَ إلى الجَعل والباعث عليه. نبحثُ في الجوهر الذي يكون الجعل تجسيداً له وتعبيراً عنه، في منطقة ما قبلَ الجَعل المعبَّر عنها في علم الأصول بالملاكات، وهي المَصالِح والمَفاسِد التي يهتمّ الشارع المقدّس بها ويؤسّس الأحكام في ضوئها، وهي منطقة غيبيّة شاء الله سبحانه أن يُخفيَ حقائقَها عن الإنسان كي لا يذهَل عن الدَّوران في فَلكِ العبوديّة، ولا تكون أعماله ناشئة عن رغبة في تلك المصالح، وإنّما ناشئة عن محض العبوديّة له سبحانه، غير أنّها ليست غيبيَّة بنحوٍ مُطلقَ، بل غيبيَّة في التَّفاصيل، معلومة، دلّ الدين عليها في الروح والملامح العامّة، فالشريعة غيبيَّة في ملاكاتها التفصيلية، معلومة في ملاكاتها العامّة.

وبَحثُنا يقع في هذه الملاكات العامّة التي تمثّل جوهر الدِّين وروح الشريعة، وهو محاولة لاستشعار مناخ الشريعة وروح الدين وتقويم نظريّة ولاية الفقيه في ضوء ما نستشعره من هذا المناخ وهذه الروح، ذلك أنّ الدين تارةً يُنظَر إليه من زاوية الأحكام التفصيلية التي نباشرها منه في حياتنا اليومية، وأخرى من زاوية ما يمثّله من روح عامَّة. والثانية أهمّ وأكثرُ أصالةً من الأولى إذا ما أُتقِنَت شروطُها واستُوفيَت، ولو أنّ الفِقهَ الاستدلاليَّ نظر إلى هذه الزاوية، ولم ينحصِر في الأولى، لاَستطاع أن يحقّق طَفرة نوعيّة في التقدُّم والنموّ، ولعلّ انحصاره في الأولى ناشئ من الفكر الأصوليّ الذي يحلِّل الحكم الشَّرعيَّ إلى ثلاث مراتبَ هي: مرتبة إحراز الملاك من المصلحة والمَفسدة، ومرتبة الحبّ والبغض، ومرتبة الجَعل والإبراز والإنشاء. ومع أنَّ هذه الفكرة تؤكِّد أنَّ المَرتبة الأولى هي جوهر الحُكم وروحُه، وأنَّ المرتبَة الثانية تابعة لها، والثالثة مرتبة سياسية[1]، بما ينسجم مع الروح العامّة للدين على أحكامه التفصيلية،

---

(1) «دروس في علم الأصول»، الحلقة الثانية.

إلاّ أنّ الفقه ظلّ تابعاً للجَعل المبرز عبر النصّ الوارد في الكتاب أو السنة بوصفه مدرك الحجِّيَّة الذي يتمّ به التنجيز والتعذير أمام الله سبحانه وتعالى، ومهملاً لمرتبة الملاك بوصفِها مرتبةً غيبيّة مكنونة في ضمير المولى ولا سبيل لدينا لإحرازها، وهو سلوك منطقيّ من الناحية الدينية لولا أنّ الانحصار في مرتبة الجَعل وإغفال مرتبة الملاك إغفالاً تامّاً أدّى إلى الغَفلة حتى عن الملاكات المنصوصة التي تمثّل الملامحَ العامّة للشريعة الإسلامية. فعلى الرغم من وفرَة القواعد الفقهيّة والأصوليّة المقرَّرة في علم الفقه وأصوله إلاّ أنّ الدراسة لهذين العلمين الشريفين لا تمرّ على قاعدة باسم قاعدة المساواة، أو قاعدة العدالة وأمثال ذلك من القواعد العامّة للشريعة الإسلامية، مع أنّها قواعدُ منصوصة.

لا نريد التَّوغُّل في هذا البحث التَّخصُّصيّ، وإنّما غرضُنا منه الإشارة إلى أنّ منهَج البحث الفقهيّ المتداوَل قد أغفَل المرتبة الأهمَّ من الشريعة الإسلامية وانحصر بالمرتبة الأقلّ أهميَّة فيها. وأنّ المنهج الأفضل هو الذي يعالِج، في مرحلةٍ أولى، الموضوعاتِ والقضايا المطروحة في ضوء الملامح والاتجاهات العامّة للشَّريعة، ومنها ينتقل إلى النظر في النصوص التفصيلية الواردة بشأنها في مرحلة ثانية، أو أنّه لا يبتُّ بالنتائج المستفادة من النصوص التفصيلية حتى يعرضَها على الملامح العامة للشريعة الإسلامية، ولا يتّخذ الموقف الأخير حتى يقوّم تلك النتائج في ضوء هذه الملامح والاتجاهات التي تمثّل روح الشَّريعة وجوهرها.

وبَحثُ ولاية الفقيه من جملة البحوث التي يمكنها أن تَسترفِدَ من روح الشريعة واتّجاهاتها العامّة بما لا يقِلُّ أهمّيَّة عما تَسترفدُه من النصوص والأدلَّة التفصيلية المذكورة في المُتون الفقهيّة. وذلك بأنْ نحدِّد أوّلاً المَطالب الأساسيّة للشريعة، ثم نبحث هل أنّ ولاية الفقيه تنسجم مع هذه المطالب أو لا؟ لوضوح أنّ صلاحية أيّ أطروحة فقهية

في هذا الحقل أو ذاك من حقول الحياة الاجتماعيّة مَنوطة بمدى استجابتها لمطالب الدين الأساسية ومدى ما تَحقّقه من أهدافه، بقدر ما هي مَنوطة بمدّة توفُّر الدليل الشرعيّ التفصيليّ عليها من كتاب أو سُنَّة أو عقل أو إجماع. وإذا كانت المتون الفقهيّة قد ركّزت على دراسة ولاية الفقيه من زاوية الدَّليل الشَّرعيّ التَّفصيليّ، فإنّ بحثَنا هذا سيركِّز على دراستها من زاوية أهداف الشريعة واتجاهاتها العامّة. وهي زاوية تنطوي على دليل شرعيّ أكبرَ وحجّيّة من نوع أرقى كما اتّضح آنفاً.

جوهر الدِّين واحتمالاتُه المُتصوَّرة الهدايةُ وأنواعُها:

وتطبيق هذه الزاوية على محوَر اجتماعيٍّ يُفرزِ رؤية اجتماعيّة، وعندما تُطبّق على محورٍ اقتصاديّ تُفرِز رؤية اقتصاديّة، والمحور الذي نريد تطبيقه عليها في هذه الدراسة هو محورٌ سياسيّ، لِذا فهي تُفرِز رؤية سياسيّة تقترب في مضمونها ومُحتواها من الفلسفة السياسية التي تتناول بالبحث والتحليل كلِّيّات التفكير السياسيّ في منهج معيّن.

ولكي نصلَ إلى النتيجة التي نبحث عنها، لا بدّ لنا من أن نطويَ مرحلة كلامية مهمّة تتعلَّق بفلسفة الدين والنقطة التي تمثّل روحه وجوهره وامتيازه الأساس. فإنّ كثيراً من الناس يقيّم الدين تقييماً سطحيّاً ناقصاً يؤدِّي به إلى إعطاء الدين أدواراً خاطئة غيرَ التي جاء بها. وهو ما يجُرّ إلى سلسلة أخطاء في الامتدادات الموزَّعة على حقول السياسة والاجتماع.

فمِن المؤكَّد أنّ الدِّين جاء من أجل هدف، ولم يبعثْه الله عبَثاً، وهذا ممّا لا اختلاف فيه، إنّما الاختلاف في تحديد نوع هذا الهدف وحجمِه.

ولو شئنا أن نلخِّص أهداف الدين بنقطة واحدة، فالمسلّم به هو أنّ هذه النقطة هي الهداية، فالدِّين جاء من أجل هداية الإنسان ورقيّه نحو

الكمال، وهذا المعنى لا يخالف فيه أحد حتى من كان علمانيّاً، وهو معنى مؤكَّد في القرآن الكريم وبوضوح كافٍ يُغنينا عن الاستشهاد عليه. إنّما الخلاف في تحديد مفهوم هذه الهداية ودائرتها. ولكي نصل إلى الحقيقة المنشودة والمفقودة في هذا الخلاف، لا بدّ من طرح الاحتمالات المتصوَّرة في هذا المضمار ومحاكمة كلّ واحد منها حتى يتبيَّن لنا الاحتمال الصَّائب فنميّزه من الاحتمال الخاطئ، والاحتمالات المتصوَّرة هي:

1 ـ أن تكون الهداية الإلٰهيّة المَنوطة بالأديان والنبُوَّات هي هداية نظريّة لا تنظر إلى الواقع ولا تنشُد التطبيق.

2 ـ أن تكون هداية ناظرة إلى الواقع الإنسانيّ، وباحثة عن علاجه وتغيِيره، ولكنْ بمعنى بسيط هو بيانُ الحقائق، والكشفُ عن الباطل، وترغيبٌ في الحق، وتحذير وترهيبٌ من متابَعة الباطل، فالدِّين بهذا المعنى يأخذ دورَ الناصح المرُشِد، أو دَورَ علامات المرور المنصوبة على جانِبَي الطريق.

3 ـ أن تكون هدايةً ناظرة إلى الواقع، وباحثةً عن علاجه، انطلاقاً من ركنين: أحدُهما بيانُ الحقائق والكشفُ عن الباطل مع ترغيب في الحقّ وتحذير من الباطل. وثانيهما الأخذُ بزمام المبادرة الاجتماعيّة والتَّصدِّي لإقامة الحقُ ومعارَضة الباطل على الصَّعيد الاجتماعيّ، الركن الأوُل يشابِهُ دَور علامات المرور، والركن الثاني يشابه دورَ شُرطيّ المرور الذي يأخذ على عاتقه مهمّة مراقبة السير وتطبيق أنظمة المرور.

ولنُطِلقْ على الاحتمال الأوَّل تسمية الهداية النظرية، وعلى الاحتمال الثاني الهداية البسيطة، وعلى الاحتمال الثالث الهداية المركَّبة، وننظر فيها واحداً بعدَ الآخَر.

تقويم لاحتمالات المعنى الحقيقيّ للهداية الإلٰهيَّة:

أمَّا الهداية النَّظرية فالأخذ بها يحوّل الدِّين إلى ترفٍ فكريّ وسلوك عبثيّ؛ إذ يتساوى فيها الوجود والعدم، وتصبح الهداية اسماً بلا مسمًّى وشكلاً بلا مضمون، ولا نتصوَّر أحداً من العقلاء يؤمن بإلٰه يبعث 124 ألف نبيّ، فيهم خمسةٌ أَولُو العَزم، من أجل هداية لفظيّة لا واقع وراءها، فهذا الاحتمال ساقط عن الاعتبار العقليّ، ولم يقُلْ به أحد.

أمّا الهداية البسيطة فقد ناصرَها العلِمانيّون، ونظّروا لها بأطروحات وتنظيرات متعدِّدة، قديماً وحديثاً، وهم يعتقدون بأنَّ الهداية الإلٰهيّة تنظر إلى الواقع الإنسانيّ وتنشُد تغييَره، ولكنْ بلِحاظ الفرد، ومن خلال ما تقوم به من عمليَّة إعداد روحيّ وتزكية وتهذيب، فإنّ عطاء ذلك سوف ينعكس على المجتمع، فالهداية الإلٰهيّة إشعاعات روحيّة أخلاقية تبدأ بالفرد وتنتهي بالمجتمع. ولا يلزَم منها الأخذُ بزمام المبادرة الاجتماعية، ولا يتوقَّف على هداية إلٰهيّة مركَّبة بل تكفي فيه الهداية البسيطة، بل إنّ الهداية المركَّبة غير قابلة للتحقُّق لأنّها تستلزم الإمساك بمقوَد الحياة الاجتماعية المتمثِّل بالدَّولة والحكم، وهي قمّة النشاط الدنيويّ المعاكس في اتجاهه وجوهره للدِّين، و يؤكِّدون أنَّ المبادرة الاجتماعية شأن دنيويّ، وأنّ الجمع بينها وبين الدين لا يُنتج هداية بل يُلغي الهداية الدينية، ويحوِّل الدين إلى وسيلة دنيوية تحمِل كلّ خصائص الدنيا وسلبيّاتها، فالفصل ـ وليس الجمع ـ بين الدين والدنيا هو المناسب لشأن الدِّين، والشرط لتحقُّق هدفه المتمثّل بالهداية.

وكأنَّ الجمعَ بين الدِّين والدَّولة جمعٌ بين النَّقيضين، فلا بدَّ من ارتفاع أحدهما، وحيث إنّ الدُّنيا، وبالتالي الدَّولة، حقيقة تكوينيّة قائمة لا تقبَل الارتفاع فيرتفع الدِّين بالنتيجة لأنّه حقيقة شريعية قائمة بالجَعل والاعتبار، وهذا الارتفاع قد يأخذ شكلاً حاسماً يتمثّل بثورة اجتماعية

على الدين، أو شكل تدجين الدِّين وتحميله جميعَ الخصائص والطِّباع الدنيوية، ومصادرة مضمونه السماويّ الأخلاقيّ والروحيّ كما هو الشأن في كلّ ضعيف يصرّ على منازَلة الأقوياء، فتكون النتيجة الطبيعية هي الهزيمة الساحقة التي قد تأخذ صورة خروج الضعيف من الساحة معترفاً بهزيمته، وقد تأخذ صورة البقاء في الساحة على أساس أن يكون الضعيف ذَيلاً وتابعاً للقويّ.

هذه خلاصة ما يمكن استفادته من الفكرة العلمانية بمختلف التنظيرات التي أعدّت لها قديماً وحديثاً، وهكذا يُبدي العِلمانيُّ نفسه كأنّه الحارس للدِّين والذَّائد عن حِماه والغيَور عليه من مَخاطر التَّطبيق.

ولكي نقوّم هذا الاحتمال، وننقِّح الفكرة العلمانية التي بُنيت عليه لا بدَّ لنا من أن نقوم بذلك على أساسين يمثّل كلّ واحد منهما شرطاً مهمّاً لنجاح هذا الاحتمال وصحّة تلك الفكرة، وهما:

1 ـ النَّظر إلى معقوليّة الاحتمال في نفسه، ومدى صحَّة تلك الفكرة في ذاتها.

2 ـ توفُّر الدليل الإسلاميّ السماويّ على أنّ الإسلام يؤيِّد هذه الفكرة، وقد بُني عليها فعلاً، باعتبار أنّ الدِّين حقيقة سماوية وشأن الإنسان أمامها استلهام الفهم السماويّ لها طبقاً لما توافر عليه الكتاب والسنَّة من مؤشّرات ومَعالمَ. وليس من حقّه أن يفرض عليها التفسيرات التي آمن بها طبقاً لشروط موضوعية معيَّنة، فالمقام ليس مقام بحث عن تفسير للدين، بحيث نقول: إنّ هذا المعنى هو الذي يقتضيه الدين والإسلام. فلا تحميلَ على الدِّين، وإنّما امتدادٌ معه حيثُما يتَّجِه، لأنّ الدين هو الموجِّه للإنسان، وليس من حقّ الإنسان أن يكيّف الدين طبقاً لاختياراته، والصورة الناتجة عن هذا التكييف ليست ديناً.

وطبقاً للأساس الأوَّل نتساءل: هل أنّ الهداية البسيطة أمر ممكن،

وهل أنّها كافية في تحقيق هدف النبوّات؟ لكي نُجيب عن ذلك لا بدَّ لنا من ملاحظة مقدار تأثير النصح والإرشاد الدينيّ في مجتمَع يقام بقضّه وقضيضه على أساس ماديّ: الإعلام والثقافة والعلوم والاقتصاد والسياسة والقوانين، ويغرق هذا المجتمع في ماديّته إلى حدّ الاستهزاء بالقيَم المعنويّة والروحية. في مجتمعٍ كهذا يقال للدين: إنَّنا نسمح لك بأن تمارس دورَ الوعْظ والإرشاد والنصيحة على أن لا تمسّ نُظُمَ المجتمع وقوانينَه وسياساتِه وعلومه، في مثل هذه الحالة ما الدَّور الذي يستطيع الدين أن يؤدِّيه؟ وما حجم الهداية التي يستطيع أن يحقِّقها؟ إنّها حالة شبيهة بأن يقال لشخص: إنَّنا قد رتَّبنا أوضاع أسرتنا ووضعنا المنهج اللازم والشامل لمسيرتها، ولكن لابأس بأن تأتيَ وتنصحَنا على أن لا تمسّ هذا المنهج، إنّه وزير بلا وزارة وموظّف بلا وظيفة، فهل الوحي والأديان والأنبياء (ع) يمثِّلون حالة طَفيلية هامشية على الساحة الإنسانية؟ إنّ الهداية الإلٰهيّة معنى يقتضي دخول الدين في متن الحياة وعمقها، وبخاصَّةٍ إذا لاحظنا عنوان الحجِّية الذي أُطلق على الأنبياء والرسل، وأنهم حجج الله سبحانه على عباده؟ فحجيّتهم على الناس تؤكِّد أنّهم بُعِثوا بأمر جوهري وليس بأمر هامشي.

إنَّ الهداية الإلٰهيّة أمر معنويّ، والحياة الاجتماعية إمَّا أن تقام على أساس معنويّ كالإسلام، أو على أساس مادي كالشيوعية، وليس بالإمكان إقامتها على أساس الجمع بين هذين القطبين المتناقضين، وما العلمانية إلاّ نظام ماديّ حاوَل إخفاء ماديّته والإدّعاء ـ بدافع الجهل أو التضليل ـ[1] بأنه يتَّسع للدين، ولعلّ ذلك جاء انطلاقاً من الإيمان بكون الدين عنصراً ضروريّاً لتلطيف الحياة المادّية. ولكنّ ذلك تزييف وتضليل، لأنَّ الأساسين متنافيان، من حيث طبيعة كلٍّ منهما، مع فارقٍ

(1) راجع للتوسُّع: فلسفتنا، للشَّهيد السيّد محمد باقر الصَّدر.

بينهما لصالح الأساس المعنويّ. وهو أنّ المادة أمر محدود ليس بوسعه الاشتمال على ما هو غير ماديّ، بينما الغيب والقيم المعنوية المنبعثة عنه، ولكونه يمثّل عالَماً فوق المادة، يتّسع لما هو ماديّ، ولذا يستطيع الإسلام أن ينظِّم الحياة الدنيوية ويجمع بين الدين والدولة، بينما لا يستطيع أيّ نظام ماديّ أن يفتح نافذة على عالَم الغيب الذي يشكل نفياً جذريّاً لمادِّية النِّظام.

وطبقاً للأساس الثاني لا بدّ لأنصار الهداية البسيطة من إثبات أن الإسلام قد بُني عليها فعلاً، وأنّ الكتاب والسنَّة يدُوران مدار النصح والإرشاد ولا ينطويان على مبادرة اجتماعية، وهذا ما لم يقوموا به، والذي قاموا به هو التأكيد على الآيات التي تحدّد الإنذار والهداية والإرشاد وظيفةً للأنبياء من قَبيل ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ۝٢١ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: 21 و22]، ولكن هذا جزء من القضية، وبقي عليهم الجزء الثاني وهو معالَجة الآيات والمؤشِّرات الدَّالَّة على أنّ خطَّ النبوَّات ينطوي على مبادرة اجتماعية كاملة مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ﴾ [البقرة: 213]، وهذا هو الركن الثاني، فالأنبياء يبشِّرون ويُنذِرون، والكتاب يحكم ويقود المجتمع ويُعالِج جميع النقاط التي تثير الاختلاف والتمزُّق بما يؤدِّي إلى حفظ المجتمع من التمزُّق والتناحر والنزاع. وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل: 64].

فالكتاب الإلٰهيّ يتصدَّى لإقرار الوحدة الاجتماعية ومعالجة جميع النقاط التي تقع محلاًّ للنِّزاع بين أفراد المجتمع، فهو من جهة شريعةٌ شاملة تعطي كلَّ ذي حقّ حقَّه، ومن جهة ثانية مشروع تربويّ أخلاقيّ يُعالِج دوافع العدوان ونوازع الاستئثار التي تثير التدافع بين الناس، وقال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ

ﭐلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: 25]، فالكتاب جاء مبادرة اجتماعية شاملة هدفها إقامة القسط ونشر العدل بين الناس، وهذا الهدف لا يتحقق بمجرد الوعظ والإرشاد والنصح، وإنَّما يحتاج إلى استعمال القوة، ولذا أشارت الآية إلى الحديد الذي يتّخذ مادّة لصنع السيوف، فالله سبحانه أنزَل شريعة عادلة وأوجَد الآلة التي من شأنها إقامة هذه الشريعة وتطبيقها، بوصفها منهجاً شاملاً في الحياة الاجتماعية، وبذلك يتحقَّق إخراج الناس من الظلمات إلى النور. قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [إبراهيم: 1]، فإن إخراج الناس من الظلمات إلى النور لا يتحقّق بمجرّد الوعظ والإرشاد، وإنّما يحتاج إلى مبادرة اجتماعية شاملة. وهل نستطيع أن نصف مجتمعاً أُقيم على أسس ماديّة في جميع مجالات الحياة بأنّه أُخرِج من الظلمات إلى النور لمجرّد أنّ هذا المجتمع سَمح لأفراده بأداء الصوم والصلاة وتلاوة القرآن، مشروطاً عليهم ألاّ ينالوا من النظام الماديّ الذي أُقيم المجتمع عليه؟

أليس ذلك النظام الماديُّ يمثّل قطب الظلمات التي يجب على الناس الخروج منها؟

وهكذا يتبيَّن لنا بوضوح أنّ الهداية البسيطة فكرة خادعة لا تنطَوي على واقع، وهي من الناحية الواقعية تَؤُول إلى الهداية النظرية، والهداية المركبة هي المعنى الوحيد المقبول للهداية الإلٰهيّة، ولهذا طالبَ القرآن الكريم المجتمع بالحكم بما أنزل الله، وحذّر من حكم الجاهلية، ونسب الحكم والملك والخلافة للأنبياء تارة، وللكتب السماوية تارة أخرى في العديد من الآيات، ونصّ على أحكام اجتماعية جزائية واقتصادية وسياسية، وأَوكَل الباقيَ إلى الرسول (ص)، والأئمّة (ع).

وذلك كلُّه يدلُّ على أنّ الهداية الإلٰهيّة قائمة على جانب المبادرة

الاجتماعية أكثر من قيامها على جانب الوعظ والنصح والإرشاد، بل إنّ المبادرة الاجتماعية التي جاء بها الإسلام تحظى بامتيازات استثنائية، وليست هي على غرار النظم الوضعية التي تُوكِل أمرَ التطبيق إلى من حَظِي بانتخاب أكثريّة الناس له. فالذي يُمسك بزمام المبادرة ويقود عملية التطبيق هو النبيُّ (ص) نفسه، الفردُ المعصوم الذي اختاره الله سبحانه، وبعدَه يأتي الإمام، والإمامة جزء من العقيدة وأصل من أصول الدين، وهي خطٌّ يتواصل بعد النبيّ (ص) في اثني عشر إماماً يتوالَون عليها واحداً بعد الآخر، وغيبة الإمام الأخير الممتدَّة حتى انتهاء أمَدِ البشرية على الأرض جاءت لتؤكِّد تواصُل الرابطة بين السماء والأرض واستمرار الإشراف السماويِّ المركَّز عليها. والإمام فردٌ معصوم نصَّ على إمامته الرسولُ (ص) أو الإمامُ الذي قَبْلَه، وهو أفضلُ أهلِ زمانه عِلماً وعملاً، ويتمتّع بنفس قدسيَّة ومَنزِلة قدسيَّة قريبة لا تعلوها إلاّ منزلة الرسول الأعظم (ص) والولاء له ليس أمراً واجباً فحسب، هو شرط في قبول الأعمال من المكلَّفين عند الله سبحانه وتعالى، وجميع هذه الخصائص السماوية التي يتمتّع بها الإمام تنعكس إيجابياً على المبادرة الاجتماعية التي يقودها.

الإمامة تحقّق هدفَ النبوّات. . محوريّة الغيب وحاكميّة الله:

وهذه الخصائص لم تنطلق من فراغ، وليست أمراً مبالَغاً فيه، بل هي تمثِّل نزوعاً عميقاً، ينطلِق من مركز التوحيد ويتّجه نحو الساحة الاجتماعية، ونظاماً وحضارة متكاملةَ الجوانب والأبعاد. ومن الطبيعيِّ أن تنتخِب السماء رموزَ هذا الخطّ من بينِ أنقى أفراد البشرية وأفضلهم وتمنحهم امتيازاتٍ غيبيّة، ليتمكّنوا بمجموع الامتيازات الموضوعية التي يحملونها والامتيازات السماوية الممنوحة لهم، من تحقيق هدف النبوّات المتمثِّل بالهداية وتجسيد حاكمية السماء في الأرض، وإنجاز الامتياز الذي يبحث عنه الإنسان ولا يجده إلاّ في الدين، ذلك أنَّ الإيمان بالله

يعني الإيمان بخالقيّة اللامحسوس للمحسوس وعلوّه عليه، وهذا ليس إيماناً جامداً بل إيمان يستبطن في داخله ثورة حقيقيّة على عالَم المادّة وسُلطانها الذي يحاول الاستئثار بالحياة الإنسانية في مختلَف مجالاتها بالنحو الذي يعبِّر عنه شعارُ التوحيد القائل: «لا إلٰه إلاّ الله» والذي ينتفض على ألوهيّة الماديّة ومحوريّتها في الحياة ليُزيلَها ويقيم ألوهيّة الله ومحوريَّته، بما يؤدّي في النتيجة إلى محوريّة القيم المعنوية بدلاً من القيم الماديّة في الحياة الاجتماعية، فقَبْلَ الإيمان بالله كانت المادّة هي المحور وهي الأساس والحقيقة النهائية في الوجود من وجهة نظر الإنسان، فيأتي الإيمان فيحُدِث انقلاباً جذرياً ويُزيل محوريَّة المادَّة ويرسِّخ في النفس محورية الغيب بالنحو الذي تكون المادَّة فيه أمراً تابعاً ومخلوقاً ومحكوماً في الساحتين: الكونية والاجتماعية، وفي ظلّ محوريَّة الغيب تنطلق الأخلاق والقيم المعنوية التي تُعطي الأولويّة للآخَر، بوصفِه الغيب والممثّل لمحوريَّته في الساحة الاجتماعية على «الأنا بوصفِه المادّة المتأخِّرة رُتبة..». ومن هنا قال الرسول الأعظم (ص): **«إنّما بُعِثتْ لأتمِّم مكارم الأخلاق»**.

والأخلاق، في هذا الإطار، ليست حاجة فرديّة بل قاعدة الإسلام وجوهر الحضارة الإسلامية التي تنطلق من محوريَّة الغيب على السَّاحة الكونية وتنتهي بمحوريَّة القِيم المعنويّة على الساحة الاجتماعية، وليست القيم المعنويّة سوى امتدادٍ اجتماعيٍّ للغيب ومظهَر من مظاهر الكمال المُطلقَ الذي تجلّى في الساحة الإنسانية، ولِذا فالأخلاق لها منبع واحد هو الضميرُ الدينيُّ. وفي الميدان السِّياسيِّ تتجلّى محوريّة الغيب وعلّيَّته للمادّة من خلال مظهر طبيعيّ هو حاكمية الله سبحانه وتعالى، على الإنسان، وهي حاكميّة ذاتيّة ناشئة من خالقية الله سبحانه للإنسان.

غير أنّ المشكلة التي تواجه محوريَّة الغيب، وما ينشأ عنها من قِيم معنوية أخلاقية في الساحة الاجتماعية وحاكمية إلٰهيّة طبيعيّة في الميدان

السياسيّ، تتمثَّل في غلبة الحسّ الماديّ على شخصية الإنسان بالنحو الذي يقوده إلى محوريّة المادّة، ويُبديها أمامه كأنّه المحورية الطبيعية ويُبعده عن تحّسس الغيب، بحيثُ يكون الحديث عن محورية الغيب وضرورة الإذعان لها وطردُ محورية المادّة ضرباً من الخيال.

ومن هنا تنبعِث معركة العقل والغريزة، والروح والبدَن، فالعقل والروح، بما ينطويان عليه من جوهر مثاليّ، يُدرِكان ببداهة أشرفيَّة عالَم الغيب الذي ينتميان إليه ويشكّلان امتداده التكوينيّ على الساحة الإنسانية، قال تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحجر: 29]، ويَسخَران بالتالي من محوريّة المادَّة التي عبَّر عنها الإنسان القديم بعبادة الأصنام وعبّر الإنسان الحديث عنها بإقرار المادِّية فلسفةً للوجود ونظاماً اجتماعيّاً، بينما تطالب الغريزة والبدن بمحوريّة المادّة لأنّها العالم الذي ينتميان إليه.

وهنا يأتي دور الدين ليدعَم العقل والروح وينصُرَ محورية الغيب ويهذّب المادة، فيقبَلَ بها، بل يؤمِن بضرورتها بوصفِها عنصراً تتقوَّم به الحياة من جهة، ويكافح طغيانها وتحوّلها إلى محور يُدير الحياة وينظّمها من جهة ثانية، وبدخول الدين في هذه المعركة تأخذ محورية الغيب عنوان التوحيد ومحورية المادّية عنوان الشِّرك، وتحوّل عنوان المعركة من معركة الغيب والمادّة إلى معركة التوحيد والشّرك. وواضح أنّ دوَر الدين يقاس كمّيّاً وكيفياً بحجم المعركة التي دخلها، وحيث إنّ المعركة بين الغيب والمادّة، وقد دخلها الدِّين بهدف تصفية محوريَّة المادَّة المعبَّر عنها في الاصطلاح الدينيّ بالشّرك وإقرار محورية الغيب في الأرض المعبَّر عنها في هذا الاصطلاح ببسط سيادة التوحيد في الأرض، فلا بدّ من أن يأتيَ دور الدِّين ومداه بمستوى هذا الهدف الذي عبّر عنه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾ [التوبة: 33]، وقوله تعالى: ﴿وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَاۗ﴾ [التوبة: 40]، وقوله تعالى:

﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: 39]. وهي تعابير مختلفة عن محوريّة الغيب وسيادة التوحيد التي يجب أن يُذعنَ لها الإنسان في شرق الأرض وغربها وفي مختلف شؤون الحياة.

خصائص الدِّين العالميَّة والشموليَّة والفعَّاليَّة:

وهنا تتجلّى أمامنا ثلاث خصائص ممتازة في الدين، هي عالميَّته وشموليَّته وفعَّاليَّته.

أمَّا عالميَّة الدِّين فتتجلَّى في كونه جاء ليُعالج قضية قائمة في كلّ إنسان، بل ينطوي وجوده عليها، سواءٌ كان من شرق الارض أمْ من غربِها، ويُعطي الغلبة لجوهرٍ مثاليٍّ لا يتفاوَت فيه الناس، وهو الرُّوح، ومن هنا كانت الأديان عالميّة بطبعها وجوهرها.

وتتجلّى شمولية الدِّين في كونه يطارد محوراً شمولياً قد استوعب الساحة الاجتماعية، فلا بدّ من أن يكون الدِّين بنفسه محوَراً شمولياً لئلّا تبقى للمحور المرفوض باقيةٌ في جانب من جوانب الحياة. ولئلّا تبقى زاوية من زوايا الحياة متمرِّدة على سيادة التوحيد، ومن هنا ينحلّ المفهوم العبوديُّ للتوحيد إلى مفاهيمَ ميدانية بعدَ مجالات الحياة، فالنِّظام السياسيّ الإسلاميّ هو مظهر التَّوحيد إلى مفاهيم ميدانية بعدد مجالات الحياة، فالنِّظام السياسيّ الإسلاميّ هو مظهر التوحيد في الحقل الاقتصاديّ، وهكذا الأمر في سائر الأنظمة والمجالات التي بمجموعها تحقِّق مَقولة الباري تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56] وبالنَّظر إليها تكون العبادة ذات مفهوم حيويّ فعّال يتساوق مع هدف الدِّين المتمثِّل بالهداية، ولو لم تكن العبادة ناظرة إلى واقع اجتماعيّ تريد تغييره تعود إلى الهداية إلى المفهوم النَّظري الذي تبيَّن فساده، بل إنّ شموليَّة الدِّين مندكَّة في عمق محوريَّته، فالمحوريّة لا

تتصوَّر إلاّ لشيء ذي جوانبَ متعدِّدة، بحيث يستوعب الواقع المحيط به من خلالها، فلو لم يكن الدِّين شموليّاً لا يعود محوَراً في الحياة الاجتماعية، وفقدان المحوريّة الاجتماعية يعني التسليم لمحورية المادّة، وهذا ما لا يمكن تصوُّر صدوره عن الدين، فلا بدَّ من أن يكون الدِّين محوَراً، ولا بدَّ من أنّ تكون محورية الدِّين ـ وبالتالي شموليَّته ـ أكبر من محوريَّة المادة وشموليَّتها، لأنّ المادة ذات نطاق محدود، بينما يمثّل الدين حقيقة ما ورائية مُطلقَة، وهذا وجهٌ آخَر لتقريب شموليَّة الدِّين.

ولنقِفْ طويلاً عند المِيزة الثالثة للدِّين، وهي الفعَّالية، فإنّ التغلُّب على النزوع الماديّ وتأثيره الشَّديد للاستحواذ على شخصيّة الإنسان يتطلَّب محوريّة دينية ذات زخْم وفعاليّة، وتركيز بأعلى ما يمكن تصوُّره من الدرجات والمراتب، بحيث يصبح الغيب قوّة حاضرة ومؤثِّرة في شخصية الإنسان بنحو يكافئ الحّس المادّيّ، ويتغلَّب عليه ويحرِّر الإنسان من الاحتلال الماديّ، ويُطِلق القوى الروحية، ويدعَم القوّة العقلية، ويُحكِم سيطرتَه على القوى الغريزية، وينظِّم عملَها ويشبعُها بما تستحقّه من الإشباع، ويحول دون طغياتها ونزوعها المفرط نحو المحورية.

وبفضل هذه الفاعليَّة الدِّينيَّة يتحقَّق الإنسان الكامل الذي يتصرَّف في المادّة ويكيّفها طبقاً لاختياراته، ولا يسمح لها في أن تتصرّف به وتقوده. ولهذا أعطى الله سبحانه الإنسان خلافتَه في الارض ليتصرَّف فيها طبقاً لقانون الخلافة الذي يقتضي بطبعِه تقييد الخليفة بتوصيات المستخلِف.

وبفضل هذه الفعَّاليّة الدِّينيّة، يتمكَّن بعض الكاملين من بلوغ درجة قصوى في الكمال فيمنحهُم الله وسام الشهادة «نبوَّة أو إمامة»، ويكونّون حلقة من حلقات خطّ الشهادة المكلَّف بهداية البشرية وسَوقِها إلى الكمال المطلوب.

وبفضل هذه الفعَّالية الدِّينية، يتمكَّن الإنسان الكامل من إنجاز الامتياز الأساس للدِّين الذي يعجز الإنسان عن العثور عليه في النُّظم الوضعيَّة، وهو الامتياز الأخلاقيّ الذي يمثّل روحَ الحضارة الإسلامية، فإنّ غلبة الغيب على المادَّة في شخصية الإنسان تُترجَم في الساحة الاجتماعية إلى إيثار «الآخَر»، وهو غيب على «الأنا» وهي المادة المشهودة. وهذا هو جوهر الأخلاق والحلّ الجذريّ للصِّراعات الإنسانية التي استولَت على التاريخ والتي بُعِث الأنبياء من أجل إزالتها، قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة: 213].

فإنَّ بداية كلِّ صراع واختلاف عدوان ناشئ من المحوريّة المادّية التي تزيّن لأحد الطَّرفين أو لكلَيهما الاعتداء على الآخر انطلاقاً من أنانية توسُّعية، ولذا قال الإمام الخُمَينيُّ، رحمه الله، كلمتَه المعروفة: «لو اجتمع 124 ألف نبيّ في مكان واحد لَما اختلفوا» لأنّ حضور «الآخَر» بشخصيَّته المعنويَّة ومصالِحه المادِّية في النّفوس القدسيَّة أوضَحُ وأظهرُ من حضور «الأنا»، فإذا ما حصل هذا الإيثار، أو في الحدِّ الأقلّ هذا التوافق بين «الأنا» و«الآخَر»، تكُون الصِّراعات البشريّة قد انتهت تماماً. وهذا الحلّ الروحيّ يتقدّم في رُتبته وأهميّته على الحلّ القانونيّ الذي تُراهن عليه النظُم الوضعية، ولِذا يؤكِّد القرآن الكريم أنَّ الناس في مرحلة الفِطرة التي سبقَت نبوَّة نوح (ع) كانوا «أمَّة واحدة»، ووحدَتُهم هذه كانت روحية فطرية يوم لم يكن للقانون ولا للشرائع السماويّة وجود، حتى إذا ما ضعُفت الفِطرة ظهرَ الاختلاف والصراع، فبعث الله النبيِّين مبشِّرين» بالهداية والتربية، وزرَع محوريَّة الغيب ومكافَحة محوريَّة المادّة وصَقَل الفِطرة من جديد في النفوس، ثم «وأنزلَ معهم الكتاب بالحقِّ بين الناس»، فحُكم الكتاب وقوانينه وشرائعه تأتي في رتبة ثانية ومرحلة تالية.

ومع أنّ الفكر الوضعيّ الحديث يؤمن بأنّ المجتمع الأوّل كان موحَّداً، ثم ظهر القانون في مرحلة تالية، ويُطلَق على المجتمع الأوَّل اسم «المجتمع البدائيّ»، وهو نفسه «المجتمع الشيوعيّ الأول» حسب الاصطلاح الماركسيّ، إلاّ أنّه مع ذلك يُراهن على الحلّ القانونيّ، لا لأن أقطاب هذا الفكر عاجزون عن تحليل ظاهرة المجتمع الأوّل المتوحّد من دون قانون، بل لأنّهم لا يريدون التصريح بفكرة دينية تقلب منظومتهم الفكرية.

وهذا هو سرّ ما نؤكِّد عليه من أنّ الامتياز الأساس الذي يجده الإنسان في الدِّين ولا يجده في غيره هو امتياز روحيّ أخلاقيٌّ مع التأكيد على التفسير الاجتماعيّ الحضاريّ الذي يتَّخذ من الروح والأخلاق قاعدة في بناء الحضارة والنظام الاجتماعيّ والحدّ من التفسير الفرديّ العلمانيّ الذي يجعل الروح والأخلاق شأناً فرديّاً. أمّا الجانب التنظيميّ والقانونيّ الذي يصُوغ الدين للمجتمع الإنسانيّ وفقهه فهو امتياز ثانويّ ناشئ من الامتياز الأساس. وهذه هي المغالَطة التي يقع فيها العلمانيون والمتغرِّبون حينما يرفضون مقولة تطبيق الشريعة وحاكمية الدين انطلاقاً من انتقادات يوجّهونها لعدد من أحكام الشريعة، وهي انتقادات ناشئة عن الجهل بحقيقة الدِّين وجوهره.

وبفضل هذه الفعَّالية يحافظ الدين على نقائه واستقامته، فإنَّ من أشنع مظاهر انحراف اليهودية ما قالته اليهود: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: 64]، أي أنّهم حذفوا فعَّالية التوحيد واعتقدوا أنَّ الله قد خلق الخَلق ثم انصرف عنه وأصبح عاجزاً عن التأثير فيه. فهو إلٰه غير فعّال وبعدَهم جاء النصارى وأساؤوا فهم التَّركيز الرُّوحيّ الشَّديد في المسيحية وتصوَّروه دليلاً على الانصراف عن الدنيا وشؤونها، فألغَوا بذلك شموليّة الدين. وعلى أثر ذلك أحسّ أباطرةُ الروم بالحاجة إلى المسيحية غطاءً لتوسيع سلطانهم السياسيّ وتسويغه،

فتحالفوا مع البابوات على أن يحكموا باسم الدِّين وأن يكون الباب بمنزِلة الراعي والمرشد للدولة، وبمرور الزمن تزايَد انحراف الكنيسة وأصبحت آلةً لتكريس الظلم وتسويغ الجهل والانحطاط، فقامت النهضة الأوروبية الحديثة على أساس حذف الدين من الساحة الاجتماعية وحصرِه بالشؤون الفرديّة، وهكذا كانت شموليّة الدين متوقِّفة على فعاليَّته، فلكي يكون الدين شمولياً لا بدّ من أن يكون فعّالاً، ولكي يطبّق شموليّته على الأرض بنجاح لا بدَّ من أن تكون فعاليّته في أعلى درجة ممكنة.

وهذا هو معنى الإسلام الذي أطلقه القرآن اسماً عامّاً على النبوَّات والرسالات السماوية كافّة، وعلى النبوَّة والرسالة الخاتِمة بنحو خاصّ. فالإسلام مشتقّ من صيغة إفعال، وهي صيغة قائمة بطرفين: طرف أعلى يُلزم وطرف أدنى يُذعن لذلك الإلزام، أي أنّها صيغة تستبطِن فعاليّة الأعلى وانفعالية الأدنى، قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: 65].

فالإسلام هو فعاليَّة الأعلى، والتسليم هو إذعان الأدنى وانفعاليته.

وهكذا يتبيَّن لنا بوضوح أنّ فعاليَّة الإسلام ضرورة تربوية للفرد، وضرورة حضارية يتحقّق بها امتياز الإسلام على ما سواه في المجتمع، وضرورة دينية يَحفظ بها الدين نفسَه من الانحراف، بحيث يمكِننا الآن أن نعتبر، هذه الفعاليّة في نطاق الإسلام، مقياساً نميِّز به المدرسة الفكرية الخاطئة من المدرسة الفكرية الصائبة من بين مدارس الإسلام ومذاهبه، وسيتَّضِح عمَّا قليل أنّ الفارق الجوهريّ بين مدرسة الخلفاء ومدرسة أهل البيت (ع) هو فارق فعّالية، فمدرسة الخلفاء الثلاثة آمنت بإمامة عاديَّة غير فعَّاللة، بينما بُنِيَت مدرسة أهل البيت (ع) على أساس إمامة فعالة ذات خصائص غيبية كبيرة تُكسبها فعالية استثنائية على الساحة الاجتماعية.

معالم الفعاليَّة ووسائلها في الإسلام:

والفعَّاليّة المنشودة في الدين خاصِّيَّة مضمونة عبر وسائل كافية كامنة في عُمق نظام العبادات وجوهر منظومة العقائد.

فالصَّلاة وُصِفَت على لسان الرسول الأعظم (ص) بأنّها عَمود الدين، لِما تنطَوي عليه من مِرانٍ يوميّ متكرّر ومؤكّد على استحضار الغيب والمحورية الغيبية في النفس، وفي هذا السِّياق يأتي تأكيد الشريعة على إحضار القلب في الصلاة والانقطاع عن الدنيا فيها، والتدبُّر في أذكارها وألفاظِها، وعدم السجود على ما يُؤكَل أو يُلبَس، والدعاء للآخَرين في الصلاة قبلَ دعاء الإنسان لنفسه.

فإذا ما استقرَّ محور الغيب في الفردِ جاء التَّأكيد على إتيان المسجد وأداء الصلاة جماعة. وترجيح الصيغة الجَماعيّة على الصيغة الفردية في الدعاء، وتقيُّد المأموم بمتابَعة الإمام، ومراعاة الإمام لحال المأموم، وتقدّم الرجال على النساء، محاولةٌ لإقامة الغيب محوراً اجتماعيّاً، وإشعارٌ بأنّ الدِّين يتَّخذ من الفرد بداية للوصول إلى المجتمع، وأنّ غرضَه لا يتوقَّف عند الفرد بل إنّ المجتمع يمثّل المقصَد الأساس والنهائيّ للدين، ولذا تمثّل صلاة الجماعة الصورة التنظيمية المثاليّة لِما ينبغي أن يكون المجتمع عليه، وتكرار الجماعة بنحوٍ يوميٍّ يرسِّخ في النفس هذه الصورة بحيث تكون الأمثولة التي يسعى لاحتذائها في نشاطه الاجتماعي اليومي، أمثولة القائد المؤمن العادل الذي يلتزم بمراعاة الرعيّة وتلتزم الرعية بمتابعته، وهكذا تؤدّي الصلاة دَورَها في مكافَحة محوريّة المادّة ذلك: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: 45]. المنبعثَين من جسدٍ طاغٍ قد تحوَّل إلى محوَر، وإقرار محوَريّة الغيب لأنْها معراج المؤمن وعَمود الدين. ثمّ إنّ هذه المحورية تبدأ محوريةً على صعيد الفرد، ثم تصبح محورية اجتماعية تتصدّى لبيان

الصورة التنظيمية، لِما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإسلاميّ القائم على هذه المحورية. ثم يأتي الصوم فريضة سنويَّة ليؤدِّيَ دَورَه على مدى شهر كامل يدخُل فيه المجتمع الإسلاميّ دَورة روحيّة شديدة التركيز، ينقطع فيها انقطاعاً تامّاً عن المادّة (أكْل، شُرب، جُماع) طوال النهار من كلّ يوم، فتبلغ المادة أعلى درجات ضعفها، وتبلُغ الروح والمحور الغيبيّ الذي تدور من حوله إلى أعلى درجات قوَّتها ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾... ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 183]، وهذا التَّرقّي الروحيّ الاستثنائيّ في شهر رمضانَ سيُدَّخر رصيداً يُعِين العباداتِ اليوميّة الاعتياديّة على ترسيخ محورية الغَيب، وتلطيف المادّة واحتوائها وتهذيبها وسلخِ المحوريّة عنها في سائر الأشهر والأيام، والحجُّ فريضة أخرى تدخُل في هذا السياق.

وهذه الفرائض الثَّلاث تمثِّل القاعدة الروحيّة للإسلام والمنبع الكبير لفعاليَّته وامتيازه الأخلاقيّ وقدراته التغييرية الفعّالة، وعلى أساس منه تُبنى سائر الأنظمة في الإسلام كالنظام الاقتصاديّ والنظام السياسيّ، ولذا قال الإمام الباقرُ (ع): «بُنِيَ الإسلام على خَمسٍ، على الصَّلاة والزكاة والصوم والحجّ والولاية»[1]، الأركان الثلاثة الأولى هي القاعدة الروحية والتربويّة، أمّا الزكاة فتمثّل النظام الاقتصاديّ المتوازن والقائم على العدالة الاجتماعيّة. بينما تمثِّل الولاية النظام السياسيّ في الإسلام، وهو النظام الذي تُقام به سائر الفرائض.

وهذا المنهج العباديُّ الفعَّال متولِّد عن منبع عقائديٍّ فعّال يتمثّل بتوحيد فعّال ورؤية كونية فعالة، فالقرآن الكريم نَسب القدرة إلى الله سبحانه وتعالى أكثر من 90 مرّة، ورفضَ تحديد هذه القدرة بمجال دون آخَر، فهي قدرة شاملة للخَلق والتكوين من جهة، وللتدبير والرزق وما

---

(1) «أصول الكافي»، ج1، ص377.

يرتبط بشؤون الإنسان والمسيرة الإنسانية وسائر المخلوقات الحيّة من جهة ثانية، وَرَدّ القرآن الكريم بشدّة على مقولة اليهود أنّ «يد الله مغلولة»، حيث أجاب ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة: 64].

ومن معالم الفعَّاليّة في هذه الرؤية الكونية إطلاقُها فكرةَ خلافة الإنسان عن الله سبحانه وتعالى في الأرض. فالتوحيد الفعّال يوجِد رابطة فعّالة مع الإنسان هي رابطة الخلافة، ليس الإنسان مخلوقاً تائهاً بل هو خليفةُ الله سبحانه وتعالى والممثِّل لسيادة التوحيد على الأرض، وقد هَبط الإنسان الأوَّل وهو آدَمُ (ع) إلى الأرض وتكوَّن من ذريَّته مجتمَعٌ فطريٌّ خالٍ من الاختلافات والنزاعات، وبمرور الزمان ظهرَت تعقيدات جديدة على الساحة الاجتماعية لم تكن الفِطرة بمفردها قادرة على إيجاد الحلول لها، كما أنّ الفِطرة لم تَعُدْ تتمتَّع بنقائها الأول الذي ربّما كان كافياً لها. فأصبحت البشرية بحاجة إلى هداية سماوية تُرشدها إلى الطريق وتَحميها من الضَّلال، وتنظِّم شؤونها الاجتماعية، وتزيل عنها الاختلافات، وتصقُل فيها الفكرة من جديد، فانبثَق من داخل دائرة الخلافة الإنسانية خطٌّ جديد أُوكلَت إليه مهمّة تجسيد فعّاليّة السماء على الأرض بمستوىً أرقىً من الخلافة التي ظهر أنّ أكثر أفرادها يشذّون عنها، ويخونون ميثاق الله سبحانه إليهم فيها، ويقعون ضحيّة لإغراءات المحوَر الماديّ الدنيويّ الذي يُبدي نفسه أمامهم كأنّه المحوَر الوحيد، فيُضعف إحساسَهم بالمحوَر الغيبيّ التوحيديّ وتصبح الخلافة لديهم كما لو كانت وهماً من الأوهام. والخطّ الجديد هو خطّ الشهادة السماوية المتجسّدة، في الأرض، في الأنبياء والأئمة (ع)، وقد جاء تعبيراً عن توحيد يأبى إلاّ أن يكون في أعلى درجات الفعاليّة في الأرض بحيث يبعث الله سبحانه وتعالى 124 ألف نبيّ انتظموا في خمس مراحل، كانت كلّ مرحلة تبدأ بِنبيٍّ من أُولي العزم ذي شريعة عامّة يمتدُّ أَمَدُها إلى حيث

ظُهور مرحلة جديدة ونبوَّة عزميّة جديدة، ولا يخفى ما في وصفِ «العزم» الذي أُطلق على نبوّات نوحٍ وإبراهيمَ وموسى وعيسى ومحمد (ص) من فعاليَّة مؤكَّدة.

لقد جاء خطُّ الشهادة ليدعمَ قاعدة الخلافة، ويكرّسَ مضمونها الربّانيّ، وليدير المجتمع الإنسانيّ إدارةٍ سماوية مباشرة يجتاز من خلالها الإنسان مرحلة الطفولة، وسيتدرَّج هذا الخط في الكمال بنحو موازٍ لرشد الإنسان، فيبلغ أرقى مراقيه في النبوَّة الخاتمة المشتملة بالإسلام.

وقَبْلَ أن يَأذَن رعيلُ النبوَّة والأنبياء بالرحيل، تأتي الأقدار على حياة سيد الخلق وأشرف المرسلين (ص)، وفي الأشهُر الأخيرة من حياته الشريفة كان لا بدّ لخطّ الشهادة من أن يوقِف البشريّة على حقيقة التحوُّل الذي ستمرّ به، وطبيعة عمل هذا الخطّ في المرحلة المُقبِلة، ذلك أنّ خط الشهادة كان يتقوّم في مرحلة النبوَّة بعنصرَين وركنَين هما:

1 ـ الوحيُ المجسَّد في كتاب سماويّ.

2 ـ شخصية النبيِّ والرسول (ص).

ولم يكن دورُ الوحي منحصراً بإيصال التَّشريعات الإلٰهيّة إلى النبيّ (ص)، بل كان إلى جانب ذلك يلعب دوراً مفيداً في إعداد شخصية النبيّ (ص) إعداداً استثنائيّاً بحيث يكون قادراً على إحداث موجات التغيير الاجتماعيّ المطلوبة عبر الأجيال، والإعداد الاستثنائيّ كان يتمثَّل بتحويل المعقولات النظرية التجريدية في شخصية النبيّ إلى حقائقَ محسوسة ساخنة فعّالة، ذلك أنّ الإنسان يَميل إلى جانب الحسّ المتشعِّب عن المحور المادّيّ أكثرَ من مَيلِه إلى جانب العقل المتشعِّب عن المحور الغيبيّ، ومهما اشتدّ هذا الجانب وازدادَت المعقولات وضوحاً وبروزاً وتمّ تدعيمها بمختلَف البراهين والأدلّة، فإنّه بنفسه يبقى

قاصراً عن الغلَبة على الجانب الحسّيّ، وحتى لو تمّت الغلبة فإنّها تتمُّ في نُخبة خاصّة عاجزة عن التفاهم والتأثير في عامّة الناس، ولكي تتمَّ الهداية ويتحقّق التغيير الدينيّ المطلوب لا بدّ من وسيلة يتمّ من خلالها تحويل المعقولات إلى محسوسات، أي تصعيد فعاليَّة المحور الغيبيّ المعنويّ في شخصية الإنسان بحيث تتحوّل القِيَم والمُثُلُ المعنويّة والغيبية إلى واقع حسّيّ، وهذه الوسيلة ظهرَت لدى الأنبياء بصورة المعجزة الحسّيّة (نار إبراهيمَ (ع)، وعصا موسى (ع)، وقيام عيسى بإحياء الموتى (ع) التي يلمسُها عامّة الناس كما يَلمسون ثيابهم، وتؤثّر في نفوسهم أكثرَ من تأثّرهم بسائر المحسوسات.

بفعلها يصبح الدين كلُّه بمستوى معيّن من الحسّيّة، كما ظهرَت في الوحيِ الذي كان يجلّي المعقولاتِ في نفوس الأنبياء بحيث تصبح محسوسة لديهم، وهذا هو الإعداد الاستثنائيّ الذي يقوم به الوحيُ تجاه الأنبياء (ع)، ويتربَّون على أساسه ثم ينقُلون هذا التحوُّل ويعكِسون هذه الحسّيّة إلى المجتمع البشريّ، فالوحيُ يربِّي الأنبياء، والأنبياء (ع) يربُّون المجتمع البشريّ[1]، وواضح أنّ ميل الدين نحو الحسّيّة إنّما هو حاجة تغييرية وأسلوب لتحقيق أعلى درجات الفعاليّة في الخطاب الدينيّ، وليس منهجاً ثابتاً، بل المنهج الثابت يدور حول المحور المعنويّ والغيبيّ، ولذا حينما آنسَت النبوَّات رُشداً نسبيّاً في الإنسان تركَت الاتّكاء على المعجزة الحسيّة واتّجهت نحو المعجزة الأدبيّة والفكريّة ممثَّلة بالقرآن الكريم الذي يدلُّ اختتامُ المعجِزات به على أنّ النبوّات تتواضع للإنسان بالمعجزات الحسية لترفَعه إليها تدريجيّاً، ولتُوصِله في النهاية إلى النضج الكافي الذي يجعلها تؤمن بفعل معجِزة فكرية أدبية وليست حسّيّة صِرفة.

---

(1) الشهيد السيّد محمد باقر الصَّدر، «أهل البيت تنوّع أدوار ووحدة هدف».

وبإيصال البشرية إلى هذا المستوى، يكون الوحيُ قد أكمَل دَورَه وانتهَت مهمّته بوصفه خطّاً أوّلاً في الفعالية الدينية، وبقي الخطّ الثاني ممثَّلاً بشخص الرسول (ص) الذي كان هو الآخَر يعيش لحظاتِ حياته الأخيرةَ، فهل ستَسمح السماء بانطفاء جذوتها الفعّالة في الأرض؟ ويبقى الإنسان بلا وَحْيٍ ولا نُبوَّة ولا شهادة؟ هذا ما لا يلتئم مع فعاليَّة التوحيد. صحيح أنّ مرحلة النبوّات قد خُتمَت بالإسلام، وتُوِّجَت بالنبوَّة المحمَّدية (ص). ولكن هل أنْ خَتْمَ النبوّات يقتضي إنهاء فعاليّة التوحيد على الأرض؟ أم أنّه ظاهرة تُعينُ بلوغ الدين أوجَ كماله، وأنّ كمال الدين ينحلّ إلى كمال تفعيليّ لكلّ عناصره ومعالمه ومنها فعالية التوحيد، وطبقاً لهذا المعنى تكون فعالية التوحيد قد بلغت أقصى درجاتها في الإسلام؟

الجواب الأول اختارته مدرسة الخلفاء التي آمنَت بانقضاء الوحي والنبوَّة والشهادة وانتهاء دور السماء في الأرض، وليس أمام الإنسان إلاّ كتاب الله وسنَّة نبيِّه.

والجواب الثاني اختارته مدرسة أهل البيت التي آمنَت بأنّ النبوّة هي المرحلة التأسيسية في الرسالة الإسلامية، وأنّ هناك مرحلة امتدادية فيها هي مرحلة الإمامة.

قد ذكرنا من قَبْلُ أن فعاليَّة التوحيد يَمكننا أن نتّخذها مقياساً نكتشف به مستوى الاستقامة الذي تحظَى به هذه المدرسة أو تلك من مدارس الإسلام الفكرية ومذاهبه، وهو مقياس يميل بوضوح لصالح مدرسة أهل البيت (ع) التي آمنَت بأنّ فعاليّة التوحيد على الأرض ضرورة دينيّة خالدة، وأن هذه الفعاليّة يجب أن تكون في أعلى درجاتها، وهو المعنى الذي تعبِّر عنه أحاديث الأئمّة: «لولا الحجَّة لساخَت الأرض بأهلها»،

والذي يتكرَّس بشكل مكثَّف بإمامة ذات خصائص غيبيَّة واسعة.

ونؤكِّد الآن أنَّ فعاليّة التوحيد ضرورة تغييرية إنسانية دائمة وليست مؤقَّتة حتى تنقطع بانقطاع الوحي، فمَيْلُ الإنسان إلى الجانب الماديّ والحسّيّ وقلّة انجذابه نحو الجانب العقليّ والروحيّ، ظاهرة مستمرّة وليست ظاهرة مؤقَّتة يمكن علاجُها بوسيلة مؤقّتة كالوحي، صحيح أنّ الوحَي استطاع أن يعبُرَ بالإنسان مرحلة طفولته ويوصله إلى مرحلة رُشده لدى ظهور الإسلام، ولكنّ مرحلة الرُّشد هذه لا تعني أنّ معقولاتِ الإنسان قد تحوَّلت إلى محسوسات لديه وأنّه صار يرى القِيم والمُثُلَ المعنوية كأنّه يرى أموراً محسوسة وملموسة، بل إنّ مرحلة الرُّشد هذه تعني أنّ الملَكات الذهنيّة للإنسان قد نمَتْ وتطوّرت بحيث أصبح بُطلان الشّرك وحقّانيّة التوحيد من جملة الأمور الواضحة من جملة الأمور الواضحة التي يأنس بها الإنسان، أمّا معركة المعقولات والمحسوسات فظاهرة مستمرَّة وعنصر ثابتٌ دائم الحضور على الساحة الإنسانية، وهي العامل الأساس الذي يجعل الإنسان بحاجة إلى توحيد فعَّال ينقذ شخصيته من هَيْمنَة الحسّ على العقل وغلبة المادّة على الرُّوح، ويُعيد بناء هذه الشخصية على أساس محوريّة العقل والروح والغيب بدلاً عن محورية الحسّ والمادة والجسد.

والحقيقة المهمّة التي نصل إليها هي أنَّ الوحيَ لا يمثّل بالنسبة للإنسان العنصر المباشر والأساس في فعاليّة التوحيد. إنّما العنصر المباشر والأساس هو شخصية النبيّ التي يتحسّسها ويتأثّر بها ويباشرها، وبالتالي فإنّ غياب الوحي لا يقلِّل من فعاليّة التوحيد، وبخاصَّة وأنّ تُراث الوحيِ ممثَّلاً بالقرآن الكريم، سيبقى محفوظاً في الأرض، فيبقي شخص النبيّ ومقامه الأساس الأهمّ في هذه الفعالية.

ولذا كان الوحيُ بنفسه في اللحظات الأخيرة من سفارته الرسمية في الأرض يسعى لضمان مستقبل فعالية التوحيد بعد وفاة الرسول (ص) التي

قاربت أوانَها، فهَبط على الرسول الأعظم (ص) بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ﴾ [المائدة: 67]، واستجابة لهذا النداء قام الرسول (ص) بتنصيب الإمام عليٍّ (ع) خليفةً له من بعده، معلناً بذلك قربَ انقضاء مرحلة النبوّة وظهور مرحلة الإمامة التي ستمتدّ على مدى قرنين ونصف يتولّى فيها الإمامة اثنا عشر إماماً.

والإمام، في مفهوم مدرسة أهل البيت (ع)، حجّة الله على الأرض، ولولاه لساخت الأرض بأهلها، وهو وارث الرسول والأمين على كتاب الله، والإيمان به شرط في قَبول أعمال المكلَّفين، ويتمتَّع بالإلهام والكرامة من الله سبحانه، وسنَّته حجّة كسنة رسول الله (ص)، وأعمال المؤمنين تُعرَض عليه كما تُعرض على الرسول، وهو معصوم لا يخطئ ولا يأثَمَ ويحظى بالنصّ عليه من قِبَلِ الرسول أو الإمام الذي قَبْلَهُ، وجميع هذه الخصائص تحكي إمامة فعّالة لا نستطيع أن نُدرك مداها إلاّ حينما نقارنها بنظريّة الخلافة في مدرسة الخلفاء، التي آمَنَت بانعقاد الخلافة بالبيعة والشورى وولاية العهد، حتى وصل الأمر إلى تصحيح خلافة يزيد وأمثاله بمقاييسَ هزيلة لا نلمُس فيها أثراً من دِين ولا مِسحة من نبوَّة، والفَرق بين المدرستَين هو الفَرق بين الإمامة الفعَّالة والإمامة الخامدة التي لا تحمل من خصائص الغيب ما تقوّم به نفسها، فضلاً عن أنْ تقوّم الأمَّة التي كُلّفَت برعايتها وحفظها من الضلال.

إنّ خطّ الشهادة مكلَّف بهداية البشرية، وهذا الهدف متوقّف على تعديل الموازنة بين المعقول والمحسوس، بين الروح والجسد، بين محور الغيب ومحور المادة بحيث يكون الأوَّل في هذه الجدليّات الثلاث هو الغالب والراجح. وهذا التعديل لا يتمّ بمجرّد النصح وتوجيه وإرسال الصحف وإنزال الكتب، بل لا بدّ من محور اجتماعيّ يأخذ على عاتقه تفعيل المبادرة السماوية على الأرض بكفاءة استثنائيّة، ولكي يبلغ التفعيل

مداه، والكفاءة أقصاها، لا بدّ من أن يتمتّع هذا المحور بخصائص موضوعية فريدة، ويُمنَح مزايا سماوية استثنائية، وبمجموع هذه الخصائص والمزايا سيتمكّن هذا المحور وهو خطّ الشهادة ـ من معالَجة الجدليّات المذكورة وتحقيق التعديل المطلوب في الموازنة بين طرفَي كلّ واحد منها.

وهذه ضرورة مستمرَّة لا تختصّ بمرحلة النبوّة، وما دام أنّ المرحلة التالية ليست خالية من هذه الجدليّات والمعادَلات غير المتوازنة فلا بدَّ من تواصل هذه الضرورة.

مرحلة الغيبة وولاية الفقيه: المرجعيَّة امتداد للنّبوَّة والإمامة في هذه المرحلة:

وهنا نصل إلى المرفأ الأخير لدراستنا هذه، وهو مرحلة الغَيبة، حيث يتكرّر السؤال من جديد ولو بصياغة مختلفة شكلاً، وهو: هل أنّ مرحلة الغَيبة هي مرحلة انتفاء فعاليّة التوحيد أو أنّها ستكون استمراراً لمرحلة الإمامة الفعّالة النابعة عن نبوّة فعالة وتوحيد فعال؟

شقّان واختياران كلّ واحد منهما يمثّل أطروحة سياسيّة قائمة، الشقُّ الثاني يُعَدُّ انتصاراً للقائلين بولاية الفقيه العامّة، والشقّ الأول يُعَدُّ انتصاراً للقائلين بولاية الفقيه العامّة، والشقّ الأول يُعَدُّ انتصاراً للقائلين بنظريّة الشورى.

والفريقان متَّفقان على خلود الإمامة وشمولها لجميع العصور اللاحقة لعصر النبيّ (ص)، ولما كان عُمْرُ الأئمّة الاثني عشر (ع) لا يتَّسع لكلّ هذه العصور، لذا شاء الله سبحانه أن يمدّ في عمر الإمام الثاني عشر بنحوٍ إعجازيٍّ لكي تكون إمامته شاملة للعصور التالية، ومن هنا نشأ عنوان الغَيبة الذي يدلّ بنفسه على حرص الإسلام على الاحتفاظ بأجواء الإمامة الفعّالة، وإشباع الحّس الإنسانيّ بتواصل الإشراف السماويّ على الأرض.

إلاّ أنّ المسألة المثيرة للبحث هي هل أنّ هذا المقدار من الفعالية يُعَدّ كافياً أو لا؟

فقد يقال بكونه كافياً، لأنّ الغَيبة هي عصر استحضار شعوريٍّ مركّز للإمامة الفعّال بكلّ قيَمِها وخصائصها واستقامتها وزخْمِها. فليس هناك فراغ يحتاج إلى ملء، والملء لا يتمُّ من قِبَلِ الإنسان بل لا بد من أن يكون من ا سبحانه وتعالى، وعصرُ الغيبة يخلو من النصّ السماويّ على أفراد معيّنين يُفترَض قيامُهم مقام الإمام الغائب (ع)، وحينئذ فلا داعيَ للبحث عن ولاية الفقيه.

ولكنّنا ذكرنا سابقاً أنّ الفعاليّة ضرورة تُقاس بها سلامة الفكرة، وكلّما استطعنا أن نثبتَ فعاليّة أكبر نكون قد أحرزْنا رصيداً أكبر للاستقامة والتأثير والنجاح على صعيد التغيير.

وذكرنا أيضاً أنّ المنبع الأساس للفعالية يتمثّل في شخص النبيّ (ص)، وبالتالي فإنّ مَقولة ديمومة الفعالية تقتضي ظهورَ من يقوم مقام النبي (ص) بعد وفاته بوصفه منبعاً بديلاً عنه للفعالية، وهو الإمام، وهي بنفسها تقتضي قيام مَن يقوم مقام الإمام في حال غيابه بوصفِه منبعاً بديلاً عنه للفعالية.

ولو كان الخطّ الفكريّ والروحيّ للإمامة المتواصل في عصر الغيبة يمثُل فعاليّة كافية كان الخطّ الفكريّ والروحيّ للنبوّة المتواصل بعد عصر الرسول (ص) يمثّل فعاليّة كافية، ولما كانت هناك حاجة إلى شخص الإمام، إلاّ أنّنا وجدنا أنّ شخص الإمام له دور موضوعيّ تامّ في تكريس فعالية التوحيد لأنّ الناس سيباشرون الإمام (ع) ويتحسّسونه ويتعايشون معه، وهكذا الأمر في عصر الغَيبة لا بدّ من توفُّر شخص يكون محور الفعالية.

كتب الإمام الشهيد الصدر (ره) عن الغيبة الكبرى يقول: «وبذاك

بدأت مرحلة جديدة من خطّ الشهادة تمثّلت في المرجعيّة، وتميَّز في هذه المرحلة خطّ الشهادة عن خطّ الخلافة بعد أن كانا مندمجَين في شخص النبيّ أو الإمام، وذلك لأنّ هذا الاندماج لا يصحُّ إسلامياً إلاّ في حالة وجود فردٍ معصوم قادر على أن يمارس الخطَّين معاً، وحين تخلو الساحة من فرد معصوم فلا يمكن حصر الخطّين في فرد واحد، فخطّ الشهادة يتحمّل مسؤوليّته المرجع على أساس أنّ المرجعيّة امتداد للنبوَّة والإمام على هذا الخطّ. وهذه المسؤولية تفرِض:

أولاً: أن يحافظ المرجَعُ على الشريعة والرسالة، ويردُّ عنها كيد الكائدين وشبُهات الكافرين والفاسقين.

ثانياً: أن يكون هذا المرجع في بيان أحكام الإسلام ومفاهيمه، ويكون اجتهاده هو المقياس الموضوعيّ للأمَّة من الناحية الإسلامية، وتمتدّ مرجعيّته في هذا المجال إلى تحديد الطابع الإسلاميّ لا للعناصر الثابتة من التشريع في المجتمع الإسلامي فقط، بل للعناصر المتحرّكة الزمنية أيضاً باعتباره هو الممثّل الأعلى للإيديولوجية الإسلامية.

ثالثاً: أن يكون مشرفاً ورقيباً على الأمّة، وتفرض هذه الرقابة عليه أن يتدخّل لإعادة الأمور إلى نصابها إذا انحرفت عن طريقها الصحيح.

والمرجع الشهيد معيّن من قَبِل الله تعالى بالصفات والخصائص، أي بالشُّروط العامَّة في كلّ الشهداء التي تقدَّم ذكرها، ومعيّن من قِبَلِ الأمّة بالشخص إذ تقع على الأمة مسؤولية الاختيار الواعي له.

ثم يقول: «وهكذا وزّع الإسلام في عصر الغيبة مسؤوليّات الخطّين بين المرجع والأمّة، بين الاجتهاد الشرعيّ والشورى الزمنية، فلم يشأ أن تمارِس الأمّة خلافاتِها بدون شيء يضمن عدم انحرافها، ويشرف على سلامة المسيرة ويحدّد لها معالم الطريق من الناحية الإسلامية، ولم يشأ

من الناحية الأخرى أن يحصر الخطَّين معاً في فرد ما لم يكن هذا الفرد مطلَقاً أيْ معصوماً.

وبالإمكان أنّ نستخلص من ذلك أن الإسلام يتَّجه إلى توفير جوّ العصمة بالقدَر الممكن دائماً، وحيث لا يوجد على الساحة فردٌ معصوم بل مَرجعٌ شهيد، ولا أمّة قد أنجزَت ثوريّاً بصورة كاملة وأصبحت معصومة في رؤيتها النوعية بل أمّة لا تزال في أوّل الطريق فلا بدّ من أن تشترك المرجعيّة والأمّة في ممارسة الدور الاجتماعيّ الربّانيّ بتوزيع خطّيِّ الخلافة والشهادة وفقاً لما تقدَّم... وهكذا نعرف أنّ دور المرجع كشهيد على الأمّة دورٌ ربّانيٌّ لا يمكن التخلّي عنه...»[1].

طبيعة خطّ الشهادة في مرحلة الغيبة:

إنّ خطّ الشهادة هو خطّ الفعالية الربانية المكلّفة بتهذيب المادَّة وسلخِها عن المحورية وإقرار محورية الغيب والقِيَم العقليّة والمعنوية بوصفها أساساً للحياة الإنسانية، وهذا ما يتطلب إلباس المعقولات ثيابَ المحسوسات، بحيث تصل المعقولات والمعنويّات في تأثيرها وفعاليَّتها في النفس والمجتمع والتاريخ إلى مستوى المحسوسات المادّية، ومن هنا لم يكن الوحي والكتب السماوية كافية في تحقيق هذه الفعالية، وكان لا بدّ من شخص محسوس لدى الناس تَعْهَدُ السَّماء بمسؤوليّة الشهادة إليه، بحيث تصبح محوريَّة الغَيب والقِيَم العقليّة والمعنويّة محوريّة محسوسة. ودَيمومة مشكلة عدم تَوازُن المعقولات مع المحسوسات يقتضي ديمومة فعاليّة التوحيد، ودَيمومة فعاليّة التوحيد تقتضي استمرارَ ظهور القِيَم العقلية والغَيبيّة والمعنوية في محورية محسوسة، فلا بدّ من إمام يواصل بعد النبيّ مسيرة المحورية الغَيبيّة المحسوسة، وفي غيبة

---

(1) الشهيد السيّد محمد باقر الصَّدر، «الإسلام يقود الحياة»، ص169 ـ 172.

الإمام تصبح الساحة الاجتماعية فاقدة لهذا المحوَر المحسوس، فلا بدّ من ملء هذا الفراغ ومعالَجة هذا النقص في الفعاليّة. هذا من جهة، ولكن من جهة ثانية لا تريد السماء أن يكون تدخُّلها المباشر بتعيين أفراد ورموز خطّ الشهادة ظاهرة مستمرّة، فمن المفترض أنّ البشرية تنمو وتتقدّم إلى الأمام، وأن الميل نحو الحسيّة حاجة تغييرية وليس منهجاً ثابتاً، ومن مجموع هاتين الجبهتين تتحدّد طبيعة خطّ الشهادة في مرحلة الغيبة، فهي شهادة محسوسة في فردٍ، غير أنّ هذا الفرد لم يُعَيَّن تعييناً مباشراً من قِبَلِ السماء، وإنّما عيَّنت السماء شروطَه وخصائصه العامّة فيما تولّت الأرض ـ الإنسانُ ـ تحديدَ الفرد المطلوب وانتخابَ الشخص المناسب، في أجواء مفعمة بالإمامة الفعَّالة ومشبَعة بقِيَمها وروحِها، وهكذا فإنّ السماع للأمّة بانتخاب شخص الفقيه المطلوب للقيادة والشهادة وتحديده لم يكن نقصاً في فعالية التوحيد بل هو مبادَرة سماويّة سلكَتها السماء حينما أحسّت رُشداً في الإنسان، بحيث أصبح قادراً على انتخاب الفقيه المناسب، إضافةً إلى أنّه منهج ثابت في التعامل مع الإنسان. وقد رأينا من قَبلُ كيف انقطع الوحيُ لمّا أحسّت السماء ببلوغ الإنسان رُشداً كافياً يسمح بانقطاعه.

وهكذا فإنَّ أطروحة ولاية الفقيه تمثِّل الحدَّ الأخير الذي لا يمكن التنازل عنه من فعَّالية التوحيد في الأرض. فَقدِ انتهى الوحيُ بانتهاء عصر النبوَّة، وانتهى النصّ بانتهاء عصر حضور الإمام، وبقي العنصر الوحيد الثابت لفعاليّة التوحيد في الأرض ضماناً لاستقالال المسيرة الإسلاميّة الخالدة، وهو الفقيه الذي تعيِّن السماء شروطَه وخصائصه، وتنتخِب الأرض شخصَه.

ولنلاحظْ أنّ أطروحة ولاية الفقيه هي الأطروحة التي تجسِّد أعلى درجات التكامل والتفاعل بين خطّ الشهادة وخطّ الخلافة الإنسانية، بين الأرض والسماء، لأنّ السماء لا تحذف من فعاليِّتها عنصراً إلاّ عندما

تلمس في الإنسان رُشداً كافياً يجعله غنيّاً عن هذا العنصر، فحذَفَت الوحيَ عندما أصبح الشِّركُ أمراً واضِح البُطلان بحيث تشمئزّ منه النفس الإنسانية، وحَذفَت عنصر الحضور حينما أصبح بإمكان الإنسان المسلِم بلوغُ درجة الاجتهاد في الشريعة، وأصبح بإمكان المجتمع الإسلاميّ التمحور حول فقيه يتضمّن استقامته.

هكذا فولاية الفقيه هي أطروحة الخصائص الرشيدة الفعّالة التي تستجيب لشروط الأرض والسماء معاً(*).

(*) نشكر مجلّة: «المنهاج» إدارة وتحريراً على منْحِنا إذن إعادة نشر هذه الدّراسة.

الديمقراطية في نظام ولاية الفقيه

الشيخ محمد هادي معرفت(*)

نستهلُّ بحثنا هذا عن «الديمقراطية في نظام ولاية الفقيه» بالحديث عن أصل مصطلح الديمقراطية (Democratia) المأخوذ من اليونانية، فهو مركّب من كلمتين (Demo) وتعني الشعب و(Kratos) وتعني الحكومة، وبذلك فهي تعني الحكومة الشعبية[1].

ويُطلق هذا المصطلح اليوم على نظام الحكومة التي تُدار بواسطة الشعب عن طريق الممثلين الذين ينتخبهم. كما يُطلق على ذلك النوع من الأفكار القائمة على حرّية الفكر، والكلام، والديّن، والآراء السّياسيّة والذي يُعتبر مبدأ المساواة أمام القانون، ويُدين أيَّ شكل من أشكال الكبت والاستبداد، إلاّ ذلك الذي يتمُّ عن طريق القانون[2].

ورغم الإتفاق في بعض وجهات النظر بين الديمقراطيين، إلاّ أن الديمقراطية لم تكن فكرة جاهزة ، بل هي عبارة عن فكرة تشكّلت عبر الزمان، فنجد فيها مؤثرات «أفلاطونية» من حيث الاعتماد على المساواة

(*) أستاذ في الحوزة العلمية ـ في قم

(1) دار يوش آشوري، «معجم العلوم السياسية»، ص 88 (فارسي).

(2) معجم أوكسفورد لسنة 1997.

أمام القانون وغير ذلك من الأفكار، وهناك تفسيرات مختلفة لها تبعاً لاختلاف الشعوب وعاداتهم، إلاّ أن القاسم المشترك بين كل وجهات النظر تلك هو كون النظام الديمقراطي قائماً على إرادة الشعب، ويتحرّك ـ نظرياً ـ على أساس مصلحة الشعب الذي هو مصدر الحكومة، والسلطة، والقوانين. ومضمون هذا النظام هو وجود حقٍّ ثابت لجميع أبناء الشعب في المشاركة في الحياة العامَّة، ووضع قوانين الدستور وتنفيذها. واليوم، وبسبب الانفجار السكاني واتِّساع المدن، وصعوبة مشاركة هؤلاء بشكل مباشر في شؤون الحكم، أخذ الاتجاه يميل إلى الحكومات البرلمانية حيث يتمُّ انتخاب حكومة ذات نظام جمهوري قائم على الانتخاب العام[1].

وقد عالج فلاسفة وأدباء كُثر مسألة الديمقراطية، وشرحوا سماتها كلٌّ من منظاره. وفي هذا السياق يقول «أفلاطون»:

«تكمن سمة الديمقراطية في أن جميع أبناء الشعب أحرار تحت لوائها. ولو أن أحداً قام بالبحث عن أيِّ شكل من الحكم لوجَدَ بيسر ما يبتغيه»[2].

ويُستنتج من قوله هذا أنه عندما يتَّحد جميع أبناء الشعب أو القسم الأكبر منهم في اختيار شكل من أشكال الحكم الذي يبتغونه، ويسلّمون مقاليده إلى شخص أو أشخاص معينين، فسيكون أولئك هم الحكام، وتكون حكومتهم شعبية صادرة عن الشعب.

من جهته، يقول «مونتسكيو» في تعريفه للحكومة الديمقراطية:

«حين تُمسك الأمة في النظام الجمهوري مقاليد الأمور بيدها، يكون هذا النوع من الحكم ديمقراطياً».

---

(1) «برتراند راسل» «تاريخ الفلسفة الغربية»، ص 654 ـ 655 (فارسي).

(2) «الجمهورية» (فارسي)، ترجمة «محمد حسن أبطحي»، ص 192 ـ 193.

ثم يتحدث عن خصوصية هذا النوع من الحكم فيقول:

«إن هذا واحد من المبادئ الأساسية لهذا الحكم وهو أن الشعب نفسه يعيّن من يتولون زمام أموره بأيديهم»[1].

ويتطابق هذا التعريف مع تعريف «جان جاك روسو» الذي يقول:

«عندما يتخذ جميع المواطنين قراراً بشأن أمر من الأمور الذي يصب بشكل عام في مصلحة البلاد، ويصوتون إلى جانب ذلك القرار، فإن الأغلبية المطلقة تختار الشيء الأفضل دائماً»[2].

وبطبيعة الحال، فإن الكثير من النقد يُوجه أحياناً إلى مبدأ سيادة رأي الأغلبية الذي يستلزم احترام رغبات جماهير الشعب. «فسقراط» الذي هو من أوائل واضعي أُسس الفلسفة السِّياسيَّة، هاجم بعنف حكم الأغلبية وجماهير الشعب، وتساءل: «أليس عبادةً للوهم أن مجرد الأغلبية تكون سبباً للعقل؟ ألسنا نرى في جميع أرجاء العالم أن حشود الجماهير هي أكثر بلاهة وعنفاً وظلماً من أفراد الناس، وأن بمقدور التربية والتعليم فقط أن تجعل فرقاً بينهم وبين النَّاس الآخرين؟». كذلك يعتبر بشكل لا لبس فيه أن حكومة الأغلبية التي يصبو إليها الديمقراطيون هي حكومة عارية من الفضائل ومفتقرة للصلاح[3].

وحول انعدام أهلية الأغلبية، كتب «ويل ديورانت» (1885 ـ 1981م) مقالة تحت عنوان: هل هُزمت الديمقراطية؟ يقول فيها: «صحيح أن ضغوط الأغلبية على الأقلية أفضل من عكس ذلك، أيَّ من ضغوط الأقلية على الأغلبية.. إلاّ أن أمراً كهذا سيؤدِّي إلى تصعيد

---

(1) «روح القوانين» (فارسي)، ترجمة «علي أكبر مهتدي»، ص 94 ـ 95.

(2) ف.ت. جونز «أرباب الفكر السياسي» (فارسي)، ترجمة «علي أصغر رامين»، الجزء الثاني، القسم الثاني، ص 266.

(3) «عبد الرحمن عالم»، «تاريخ فلسفة سياسي غربي»، ص 69 ـ 70.

روح الغرور لدى عامة النَّاس، ويؤدي بالمقدار نفسه إلى إحباط في الروح المعنوية لدى النوابغ، ويجعل عبقريتهم غير ذات جدوى. . . وكلما تمادينا في تجربة الديمقراطية أصبحنا أكثر انزعاجاً من عدم أهليتها ومن نفاقها»[1].

ويُبدي «ديورانت» رأياً تشاؤمياً حين يعتبر ـ نظريَّة النظام الديمقراطي شعاراً خادعاً تنطلق فيه الطبقة الوسطى إلى خداع العامَّة، وتقود حشودهم الهادرة ـ بوصفهم آلات مسلوبة الإرادة ـ إلى حيث تحقق أهدافها، فتكون النتيجة أن تقوم هذه الطبقة بركوب موجة الجماهير. وكان هذا الشعار الخادع دائماً، وفي كل مكان، وسيلة لوصول مجموعة من النفعيين إلى تحقيق أهدافهم الشخصية، وينبغي للجماهير المخدوعة أن تحمل على كاهلها دائماً هذا العبء الثقيل، فهم يضعونها في دوامة لتظل تدور بهم وما تزال كذلك؛ وعلى هذا؛ فالديمقراطية الحقيقية لم ولن تتحقق بهذا الشكل.

وانطلاقاً من وجهة النظر هذه، هاجم «العلامة الطباطبائي»، النظام الديمقراطي بشكله المعاصر، ووصفه بالشعار الفارغ والخادع الذي لا تعدو نتيجته أن تكون سوى دمار المجتمع، وتشويه معالم الإنسانية، وضياع الحقوق. فضمن تفسيره للآية 200 من سورة آل عمران، كتب بحثاً بعنوان «كلام على المرابطة في المجتمع الإسلامي»، رأى فيه أن الإسلام لا ينسجم إطلاقاً مع الديمقراطية؛ ذلك أنه يهدف إلى بناء مجتمع قائم على أسس الحق، ولا يتواءم مع الديمقراطية القائمة على

---

(1) «لذات الفلسفة» (فارسي)، ترجمة «عباس زرياب»، ص 340، ورؤية كهذه واضحة في أفكار «جونز» وآخرين. أنظر: «أرباب الفكر السياسي»، 2 (2)/ 266. وقد بالغ «فولتير» (1964 ـ 1778م) الذي لم يكن يؤمن بمبادئ الديمقراطية حين كتب في إحدى رسائله سنة 1769م: «إن الشعب المتوحش هو كالبهائم جدير بالنير والسوط والبرسيم»؛ «البير موله»، «تاريخ قرن هجدهم»، ترجمة «رشيد ياسمي»، ص 360.

أساس الهوى والرغبات الباطلة للأغلبية، بل يقف في الجانب المضاد لها.

وفي إطار بحثه، رد «الطباطبائي» على أولئك الذين يتصورون أن النُظم الديمقراطية السائدة في الغرب أفضل من نظام الحكم الإسلامي الذي لم يكن راسخاً، ويعتبرون أن الديمقراطية الغربية القائمة على أساس رأي الأغلبية، هي نظام مستقر، ويتلاءم مع تقاليد المجتمع وحقائق الطبيعة، خلافاً للنِّظام الديني الذي لا يتجاوز نطاق الخيال والافتراضات، وهو غير قابل للاستمرار، وقال في ردِّه:

«وهنا جهة أخرى أغفلها (الباحثون) وهي أن الاجتماع الاسلامي شعارُه الوحيد هو اتّباع الحقُّ في النظر والعمل، والاجتماع المدني الحاضر شعاره اتّباع ما يراه ويريده الأكثر، وهذان الشعاران يوجبان اختلاف الغاية في المجتمع المتكون. فغاية الاجتماع الإسلامي السعادة الحقيقية العقلية، بمعنى أن يأخذ الإنسان بالاعتدال في مقتضيات قواه، فيعطي للجسم مشتهياته بمقدار ما لا يعوقه عن معرفة الله من طريق العبودية... وهذا على أيِّ حال لا يُوافق طباع العامَّة من النَّاس، ويدفعه إلى الإنغمار في الأهواء والأماني... وأما غاية الاجتماع المدني الحاضر فهي التمتع من المادة... سواء وافق ما هو الحقُّ عند العقل أم لم يُوافق... ولذلك كانت تتبع القوانين في وضعها وإجرائها ما يستدعيه هوى أكثرية أفراد المجتمع وميول طباعهم. وينحصر ضمان الإجراء في مواد القانون المتعلقة بالأعمال، وأما الأخلاق، والمعارف فلا ضامن لإجرائها.. ولازم ذلك أن يعتاد المجتمع الذي شأنه ذلك بما يوافق هواه من رذائل الشهوة والغضب».

ويتابع «العلامة الطباطبائي»: حيث إن هذا النظام فاقد للمعايير العقلية، فإنه مقبول في كثير من المجتمعات بخلاف النظام الديني الذي يضع الضوابط والقيود على كثير من الأفعال، ويحول بين الإنسان

وشهواته. يقول الله سبحانه: ﴿لَقَدْ جِئْنَٰكُم بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَٰرِهُونَ﴾[1] و﴿بَلْ جَآءَهُم بِٱلْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَٰرِهُونَ * وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾»[2].

ثم يقول: «.. وأما آراء الأكثرين وأنظارهم واعتقاداتهم في مقابل الأقلّين، فليست بحق دائماً بل ربما كانت حقاً إذا طابقت الواقع، وربما لم تكن إذا لم تطابق، وحينئذٍ، لا ينبغي أن يخضع لها الانسان.. ومن أحسن البيان في أن رأي الأكثرية ونظرهم لا يُعدّ حقاً واجب الاتباع، قوله تعالى: ﴿بَلْ جَآءَهُم بِٱلْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَٰرِهُونَ﴾[3]. وبهذا البيان يظهر فساد بناء أتباع الأكثرية على سنة الطبيعة[4].

ومما لا شكّ فيه أن الأراء حول الديمقراطية مُتفاوتة قبولاً ورفضاً، إلاّ أن أغلب ما يدور على ألسنة المنتقدين يشير إلى الشعارات الفارغة التي يردّدها دعاتها؛ أيَّ أنهم يُنكرون المبدأ الذي يقوم عليه الافتراض الديمقراطي وهو المساواة، والعدالة الاجتماعية، والحضور الفاعل للشعب في الميادين السِّياسيَّة، إلاّ أنهم لا يعتقدون بإمكانية تحقيق ذلك، ويرون أن أكبر عقبة في هذا الطريق هي الطبقة الوسطى التي لا تعتقد إلاّ بما يُحقّق لها النفع. لذلك، ما لم تتم إزالة أمثال هذه العقبات الكأداء من الطريق لا ينبغي التعويل فقط على ترديد الشعارات.

وبعد استعراض هذه الآراء حول النظام الديمقراطي، نتطلق الآن لبحث سمات هذا النظام، وما ينسجم منه مع نظام الحكم الإسلامي وما لا ينسجم معه:

---

(1) سورة الزخرف الآية 78.

(2) سورة المؤمنون الآيتان 70 و71.

(3) سورة المؤمنون الآية 70.

(4) «تفسير الميزان». نشر دفتر إنتشارات اسلامي، ج4/ ص 98 ـ 104.

سمات النظام الديمقراطي:

للنظام الديمقراطي سمات متعددة، يمكن شرحها على الشكل التالي:

السمة الأولى: أول وأهم سمة للنِّظام الديمقراطي ـ كما يعتقد المؤمنون به ـ هي الحضور الفاعل للشعب في ميادين السياسة. ويعني ذلك أن للجماهير حضورَها الحقيقي في وضع سياسة الدولة، بجميع مجالاتها، وأن عجلة السياسة تدور وفقاً لما يرتأيه أبناء الشعب، وبأيدي ممثليه الذين ينتخبهم، وأن إرادة الشعب هي الطاقة التي تُسيّر الأمور.

وخلاصة ذلك، أن الشعب نفسه هو مصدر السلطة السِّياسيَّة، ويَحدُث ذلك عندما يعتبر أن الدولة له، وأنها من بين صفوف أبنائه، والأغلبية المُطلقة هي المعيار.

السمة الثانية: الحرِّية الشاملة (حرِّية القلم، والكلام، والعقيدة، والدِّين ووجهات النظر السِّياسيَّة، وغير ذلك)، وهي مهيمنة على المجتمع، وجميع طبقات الشعب أحرار في إبداء وجهات نظرهم، وعقائدهم، وأفكارهم السِّياسيَّة، وحتى في اختيارهم الدِّين والمذهب، والسلوك، وكل ذلك محميٌّ من القانون.

السمة الثالثة: المساواة بين جميع أبناء الشعب أمام القانون، بحيث تبسط العدالة ظلّها على الشعب بأسره وبشكل لا تمييز فيه بين فرد وآخر.

السمة الرابعة: ضمان المصالح العامة، بحيث يجب أن تكون سياسة الدولة مُوجَّهة للمحافظة على المصالح الوطنية، ليتمكَّن كلٌّ بحسب طاقته، وما لديه من إمكانية، من تحقيق الرفاهية لنفسه بشكل لائق.

السمة الخامسة: يقوم أبناء الشعب بانتخاب مسؤولي الدولة في السلطات الثلاث: التشريعية، القضائية، والتنفيذية، وعلى رأسهم زعيم البلاد، بشكل مباشر أو غير مباشر. وحقُّ الانتخاب هذا هو حقٌّ ثابت لجميع أبناء الشعب من دون تمييز، لينتخبوا مَن أرادوا من دون ضغط من أحد.

ويمكن تلخيص السمات الخمس أعلاه بالقول: إن هذا النظام قائم على إرادة الشعب، ويتخذ من مصالح الشعب محوراً لحركته، كما أن الشعب هو مصدر الحكم والسلطات والقانون، وإن من حقِّ أبنائه أن يقوموا بالدور الأساسي في الحياة العامة، ووضع القوانين الدستورية والعمل على تنفيذها. ويشكّل حقُّ الانتخاب والحرِّية الشاملة، الجوهر الأساس لهذا النظام. وإن المعيار في جميع تلك السمات هو الأغلبية الساحقة لآراء أبناء الشعب، وكل ما قررته الأغلبية هو الحقُّ الذي يجب العمل به[1].

نقـــد:

مما لا شكّ فيه أن السمات المذكورة والتي تُشكّل المحور الأساس للنّظام الديمقراطي بظاهره الخادع، يمكن القبول بها بشكل عام ولا يمكن تجاهلها، إلاّ أن فيها أموراً غامضة دعت البعض إلى النظر إليها بعين الريبة، أو إلى وصفها بالشعارات الفارغة الخادعة لعامة الناس. وسنذكر فيما يلي بعض تلك الأمور الغامضة:

1 ـ قيمة رأي الأغلبية:

وهو المحور الرئيس الذي تدور حوله نقاشات النُقاد، إذ ليس

---

(1) راجع «أرباب الفكر الإسلامي»؛ «تاريخ الفلسفة الغربية»؛ و«تاريخ الفلسفة السياسية الغربية» وغير ذلك.

واضحاً إن كان المقصود هو الأغلبية بشكل مطلق ليشمل ذلك جميع أبناء الشعب (الصغير والكبير، المتعلّم والأمي، الجامعي والمثقف وغيره، الملتزم والعابث، المُؤيّد للنظام وخصمه الألدّ). والإشكال هو في أن الأغلبية في أغلب المجتمعات البشرية تتكون من العوام الذين لا يفقهون شيئاً من وجهات النظر السِّياسيَّة، وما يتعلق بالحكومة والسياسة، ويتأثرون بأدنى درجات الدعاية السيئة؛ ويذهبون للتصويت إلى جانب مصالح النفعيِّين وذوي السلطة والنفوذ. وغالباً ما يتم تجاهل آراء الواعين حملة الأفكار، وذوي الآراء السليمة في غمرة الموجات الغوغائية للعوام. وفي هذال المجال يقول «ول ديورانت»:

«إن ذلك سيؤدي إلى تصعيد روح الغرور لدى عامة الناس، ويؤدي في المقدار نفسه إلى إحداث إحباط في الروح المعنوية لدى النوابغ ويجعل عبقريتهم غير ذات جدوى».

وهذا أيضاً ما ذكره «العلامة الطباطبائي» بقوله: «إن غاية الاجتماع المدني الحاضر هي التمتع من المادة سواء وافق ما هو الحقُّ عند العقل أم لم يوافق.. ولذلك كانت تُتبع القوانين في وضعها ما تستدعيه هو أكثرية المجتمع وميول طباعهم..».

وبديهيٌّ القول أن هذه النظرة المتشائمة ناجمة عن الوضع المتأزم للمنادين بالديمقراطية في القرون الأخيرة. ففي البلدان التي تُدعى بالنامية تنطلق أمثال هذه الشعارات بكثرة من حناجر من هم من الطبقة الوسطى الذين يستغلّون، من خلال ترديدهم شعارات كهذه، الجهل وإنعدام التجربة لدى السواد الأعظم من الناس، فتكون الحصيلة الضرر الذي يصيب الناس، بينما يكون المنتفع هو من يرفع الشعارات فقط.

وكان يمكن للناس أن يتمسّكوا بالطريق الصواب، ويختاروا عن قناعة، لو كانوا أحراراً ويتمتعون بالوعي السياسي الراقي، ويفكرون

بالتزام؛ أيَّ أنهم غير واقعين تحت تأثير ضغوط الحملات الإعلامية السيئة، ولا تُؤثِّر فيهم النزعات القوميّة، والعنصريّة، والطبقية، ولا التيارات السِّياسيَّة المفروضة.

فالله خلق النَّاس أطهاراً بالفطرة، ونقاء الطويّة هو الحالة الأصيلة لدى بني الإنسان، وأيّ نوع من الانحراف في الفكر والسلوك هو شيء عَرَضي. فالإنسان يطلب الحسنَ بالفطرة، وينفر من القبيح، إلاّ أن يكون هناك عامل خارجي يحرفه عن الطريق القويم:

«كل مولود يُولَد على الفطرة، حتى يكون أبواه يُهوّدانه ويُنصّرانه»[1].

وحول النقاء التوحيدي للفطرة، يقول القرآن الكريم:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[2].

وتجدر الإشارة إلى روايات كثيرة حول هذا الأمر، منها:

«فطرهم على المعرفة»[3]، وقد أضاف «الإمام الباقر»(ع): «لو لم يكن الأمر كذلك لم تتيسّر لهم المعرفة».

وورد في حديث «الإمام الرضا»(ع): «**بالفطرة تثبت حجته**»[4].

من هنا نقول، لو تحرك الإنسان في ضوء فطرته السليمة لا يبحث إلاّ عن الحقِّ والحقيقة، ولا يقول سوى الصواب والصدق، فلن يكون بمقدور أيِّ عامل أن يحرفه عن جادّة الصواب.

---

(1) بحار الأنوار، ج3/ ص 281.
(2) سورة الروم الآية 30.
(3) المصدر نفسه، ج3/ ص 278 ـ 279.
(4) المصدر نفسه، ج4/ ص 28.

إذاً، فالإنسان بالفطرة ذو تفكير سليم وغايات سليمة تتقبل الحقَّ؛ وغنيٌّ عن القول أن الضّلال هو حالة منحرفة وطارئة ليس لها أية أصالة؛ لذلك، ومبدأ «أصل الصحة» هو المُهيمن إلاّ أن يثبت خلاف ذلك. والأصل هو أنّ جماهير الشعب تتحرك استناداً إلى فطرتها السليمة إلاّ ما هو خلاف ذلك. و الآيات والروايات تدل على هذا المبدأ:

قال أمير المؤمنين علي(ع):

«والزموا السواد الأعظم فإن يد الله على الجماعة، وإياكم والفرقة فإن الشاذ للشيطان، كما أن الشاذّ من الغنم للذئب».

وفي هذا الكلام القيِّم جرى التأكيد على ضرورة عدم الانفصال عن جماهير الناس؛ يعني الوقوع في براثن شيطان الضلالة.

وفي عبارة «يد الله على الجماعة» كناية دقيقة عن ظل الله تعالى الذي يظلّل جمع الأمة. وفي هذا إشارة إلى مبدأ طهارة الفطرة البشرية. وهذه هي العروة الوثقى التي أكدت عليها الآية الكريمة ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾[1]. وواضح من جملة «ولا تفرّقوا» أن المقصود بـ «حبل الله» هو الأمة. ومن هذا المنطلق قال الإمام علي(ع):

«الزموا ما عقد عليه حبل الجماعة وبنيت عليه أركان الطاعة»[2].

وقد استخدم «حبل الجماعة» بدلاً من «حبل الله»، وهو دليل على أن العروة الإلهية الوثقى هي جمهور الأمة (غالبية الناس).

وقال النبي(ص):

«إن الله وعدني في أمتي وأجارهم من ثلاث: لا يعمّهم بسَنَة، ولا يستأصلهم بعدوّ، ولا يجمعهم على ضلالة»[3].

(1) سورة آل عمران الآية 103.

(2) «نهج البلاغة»، الخطبة 137؛ شرح «ابن أبي الحديد»، ج8/ ص 112.

(3) «نهج البلاغة»، الخطبة ص 151.

ولا ريب في أن مسألة «لا تجتمع أمتي على ضلال»، هي مبدأ فاعل وواقع لا يمكن إنكاره، ويُمكن تبريره مع الأخذ بالاعتبار الحكمة الإلهية وقاعدة اللُّطف الإلهي. ويُمكن للبعض أن يسئ استغلال هذا المبدأ ويفسره كما يهوى، كما بحث عنه في محل آخر[1].

والأمر الذي تجدر الإشارة إليه هو أن إحقاق حقوق جماهير الشعب يحدث عندما يقومون بالمحافظة على أصالتهم، فلا تجتذبهم الاتجاهات المتغايرة ولا ينحرفون عن صراط الفطرة القويم (وقد أشرنا إلى أن الأصل الأولي هو الصحة والسلامة، وينبغي التصرف على هذا الأساس إلى أن يتضح خلاف ذلك).

وقد سُئل النبي(ص) عن الجماعة التي هي دائماً على حقٍّ فقال: «جماعة أمتي أهل الحقِّ وإن قلّوا»[2].

وقال أمير المؤمنين(ع): «إن القليل من المؤمنين كثير»[3].

ومن هذا المنطلق يتضح أن الأغلبية التي ورد توبيخها في القرآن الكريم هي المجاميع التي انحرفت عن جادة الفطرة، وفقدت نقاءها الداخلي، وأولئك الذين عرفوا الحقَّ لكنهم وقفوا بوجهه بسبب نزعاتهم الباطلة. وأمثال هذه الآيات تُعَدُّ من «القضايا الخارجية» لم توبّخ غالبية الناس في كل زمان ومكان، إنما التي قُصد بها جماعات خاصة، وأشخاص معينون معاصرون لفترة نزول تلكُمُ الآيات؛ النَّاس خلال الجاهلية العربية لأنهم وقفوا في مواجهة النبي (ص) وأبدوا مقاومة عنيفة تجاهه، وجحدوا الحقَّ رغم معرفتهم له: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾[4]، واستولت عليهم روح الغرور والكبر مما أدى بهم إلى

---

(1) «سنن الدرامي»، ج1/ ص 25.

(2) أنظر لكاتب هذه المقالة: ولاية الفقيه، ص 105 ـ 161.

(3) «المحاسن» «للبرقي»، ج1/ ص 345.

(4) سورة النمل، الآية 41.

الظلم والتعالي. ففي سورة المائدة وبعد تعداد بعض أعراف الجاهلية وتقاليدها السيئة التي كان أغلب العرب آنذاك يتمسكون بها، ورد قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۖ وَأَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ﴾[1].

كما أن جميع الآيات الواردة بهذا الأسلوب مثل: ﴿وَأَكۡثَرُهُمۡ لِلۡحَقِّ كَٰرِهُونَ﴾ و﴿بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡحَقَّۖ فَهُم مُّعۡرِضُونَ﴾، تعني أتباع الباطل الذين وقفوا بوجه الدعوة الإسلاميّة، فهم لم يُدركوا الحق؛ أيَّ أنهم لم يكونوا بصدد البحث عن الحقّ ومعرفته ولذلك وقفوا بوجهه.

نصل من ذلك كله إلى أنه لا يمكن استنتاج قاعدة كلية من مثل هذه الآيات بحيث يمكن القول إن الأغلبية في كل زمان ومكان مقترنة بالانحراف والتفكير المغلوط، وقد بيّن «العلامة الطباطبائي» ذلك في مواضع متعددة من تفسيره[2].

ويترتب على ذلك القول أن أول سمة من سمات الديمقراطية القائلة بالحضور الفاعل للجماهير في ميادين السياسة، والاعتماد على آراء أغلبية أبناء الشعب، هو مبدأ مقبول، وتم التأكيد عليه في النظام الإسلامي للحكم، وبطبيعة الحال بشرط الاطلاع الكافي على المبادئ الإسلاميّة والتمسك بها.

وبشأن الحضور الفاعل لجميع المسلمين في الميادين السِّياسيَّة، والسعي للاطلاع على التطوُّرات السِّياسيَّة الحاكمة في البلاد، يقول النبي(ص):

«من أصبح ولم يهتمَّ بأمور المسلمين فليس منهم»[3].

---

(1) سورة المائدة، الآية 103.

(2) المصدر نفسه، ج1/ ص 124. الرقم 722.

(3) أنظر تفسيره للآيتين 6 و 7 من سورة «البقرة» وتفسير سورة «الكافرون» ومواضع أخرى شبيهة بهذا.

فالأمور جمع أمر وتعني الشأن، إشارة إلى الشؤون العامَّة والقضايا ذات العلاقة بالمجتمع وعلى رأسها التطورات السِّياسيَّة في البلاد. فكل مسلم ولكونه مسلماً لا بدّ له من أن يضع التفكير في السياسة القائمة على رأس أولوياته، وأن يُثبت حضوره الفاعل في الساحة السِّياسيَّة، وهذا يعني تدخُّل الجماهير المباشر في شتى مجالات الحكم والسياسة.

ونستخلص من هذا القول أن النبي (ص) أراد أن يُنمّي الوعي السياسي لدى المسلمين فرداً فرداً، ويدعوهم لأن لا يعتزلوا الساحة السياسية؛ وبموازاة ذلك يدعو رجال الدولة أيضاً لأن يُطلعوا الشعب دائماً على التطورات التي تحدث، وأن يتداولوا في جميع الأمور السِّياسيَّة معه أو مع ممثليه المنتخبين، ويعملوا بما يرون فيه الصلاح. وبطبيعة الحال، فإنه ينبغي أن يتمَّ تحديد القوانين ذات العلاقة وفقاً لمعايير الشرع والعقل. ويمكن اعتبار آية ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[1] دليلاً على اهتمام الإسلام برأي الأمة، وقد قلنا في مورد آخر بأن الأمر بالمشورة، دليل على اعتبار رأي الأكثرية، حيث تُطرح الأفكار في حضور الخبراء، ويُؤخذ بالرأي الذي تميل إليه غالبيتهم، وهذه الطريقة عقلائية مقبولة من الشريعة. وليس المراد اتفاق رأي الجميع؛ لأن ذلك لا يتحققَ غالباً، وفي هذه الحالة إما أن يتم القبول برأي الأقلية أو الأكثرية، حيث يرجّح العقل رأي الأكثرية؛ لأن احتمال الخطأ في رأي الأكثر عادة يكون أقل.

وقد جرى التأكيد في روايات كثيرة على التحذير من استشارة العاقل ثم مخالفته، حيث ورد في بعضها أن العمل خلافاً لما يراه الخبراء العقلاء سبب للهلاك[2].

---

(1) سورة الشورى، الآية 38.

(2) «الكافي» «للكليني»، ج2/ ص 163.

وعن النبي(ص) بوصفه قائداً للأمة تقول الآية الكريمة:

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾[1].

فقد أُمِر في هذه الآية بالتشاور الذي ينبغي أن يتمَّ وفقاً للأشكال المُتعارَف عليها، وضمير «هم» يعود على النَّاس (أو ممثليهم المنتخبين)، فإذا حدث أن وُجد تردّدٌ لدى المسؤولين التنفيذيين عند بدئهم تنفيذ رأي الأغلبية، ينبغي لهم إبعاد ذلك عن أذهانهم، ذلك أنهم عملوا وفقاً للقانون والأسلوب المتعارف عليه، وأن الله سيكون معينهم[2].

وما يجدر ذكره في هذا المقام هو أن الإسلام ـ وكما بيّنا آنفاً ـ يُولي أهميَّة للشعب ويحترم رأي الأغلبية، كما يعتبر أبناء الشعب مساهمين بشكل مباشر في الحكم، وعلى هذا، فالحكومة في الإسلام تُعتبر حكومة شعبيّة إلاّ أن ذلك لا يعني القبول بالمفهوم الغربي بحيث يُعتبر الشعب مشاركاً بشكل مُطلق في الحكم، فرأي الأغلبية بحسب التفسير الغربي يحظى بالأهميَّة بسبب كونه نابعاً من الشعب من دون أن يكون مُستقىً من مصدر أسمى (الشريعة)، أو مستنداً إلى الفطرة الأصيلة.

ولعلَّ الدافع إلى هذا الاعتقاد هو أن رغبات الشعب تصدر أحياناً عن الأهواء النفسية، أو إثر الانغماس في الشهوات الوضيعة، أو الاستسلام أمام أبواق الدعاية الإعلامية السيئة. وعند ذلك، فإن القائد الذي يتم انتخابه سيقودهم إلى الدمار، وسيغنّي على أنغام الموسيقى التي يعزفها الذين انتخبوه كما يقول الشاعر:

«إن الطيور على أشكالها تقع».

---

(1) سورة آل عمران الآية 159.

(2) «بحار الأنوار» (بيروت، مؤسسة الوفاء)، ج 72/ ص 100.

وعليه فإن الرغبات المنفلتة، لا يمكنها أن تُؤدِّي إلى نتائج إيجابية، فالإسلام يمنح الأهميَّة للرغبات الصادرة عن الفطرة السليمة والتي تتطابق مع تعاليم الشريعة. لهذا نعتبر الحكم في الإسلام حدّاً وسطاً بين التعيين والانتخاب؛ فليس هو تعييناً مُطلقاً لا يكون للشعب دور فيه، وليس هو انتخاباً مطلقاً لا يكون للشرع دور فيه، بل هو انتخاب شعبي في ظل تعاليم الشرع.

الأغلبيَّة المُطلقة أم النسبية؟

الأمر الآخر الجدير بالذكر يتعلق بالخديعة السياسية؛ حيث يحدث أحياناً أن ينال السياسيون المحترفون مشروعية طروحاتهم السِّياسيَّة من الأغلبية النسبية بدلاً من الأغلبية المُطلقة، ويكون ذلك حينما يتعذر عليهم الحصول على آراء أغلبية ساحقة، ويواجهون حالة رفض عامة؛ لذا فهم يتجهون نحو الأغلبية النسبية. ويمكن ملاحظة نماذج من هذه الحالة في ممارسات سياسيي صدر الإسلام[1]، وهي حالة تلقى رواجاً أيضاً في الأساليب السِّياسيَّة في عالمنا المعاصر[2] مما يمكن اعتباره شكلاً مفروضاً على الشعب؛ بينما الأغلبية التي يقبل بها الشرع والعقل، وتتطابق مع الفطرة السليمة، تلك هي الأغلبية المُطلقة المشروعة.

وتأكيداً لوجهة النظر هذه، نفترض أنه يوجد في بلدٍ ما، مائة ألف ناخب، لكن معظمهم امتنعوا عن التصويت أو صوّتوا بالرفض بسبب عدم صلاحية المرشّحين (المفروضين)، أو بسبب اتخاذ بعض

---

(1) المصدر نفسه، ج72، ص 105.

(2) ورد الحديث بشأن دلالة الآية عن «بني ساعدة» وهو واحد من النماذج الواضحة على هذه الخدع. لقد اجتمعت مجموعة رؤساء قريش وزعماء قبائل المدينة واتفقوا على أمر القيادة، ثم فرضوا قرارهم الذي إتخذوه على الناس من دون أن يكون هناك دور للناس بل وحتى لكبار صحابة النبي (ص).

الإجراءات غير المناسبة، فيما صوّتت مجموعة قليلة من مؤيدي السياسة القائمة لهؤلاء المرشحين ففازوا بما مجموعه 10% من الأصوات؛ في هذه الحال، ترى هل يمكن اعتبار هؤلاء الأفراد ممثلين حقيقيين لجميع أبناء الشعب في ذلك البلد؟ لقد شاهدنا خلال الحكم الملكي في بلادنا كيف أصبح الممثلون المعيَّنون نواباً في البرلمان بحصولهم على أقل من 5% من الأصوات، بما يُسمّى الفوز بالأغلبية النسبية، ومارسوا دورهم بوصفهم نواباً للشعب.

إنطلاقاً من هذا المثل نقول إنه في الحالات التي تُطرح فيها القضايا على أبناء الشعب للتصويت، ينبغي أن تكون الظروف سليمة بشكل يتوجهون فيه بحرية، وبكل رغبة إلى صناديق الاقتراع. وإذا لم يتمكَّنوا من الحضور لأسباب معينة، بل تقبّلوا الآخرين وآراءهم، ففي هذه الحالة بالذات يُمكن اعتبار رأي الأغلبية النسبية هذا بمثابة الأغلبية المُطلقة. ومن الناحية العملية أيضاً، فإن حضور جميع المؤهّلين أمر متعذر، وهم مُعفُون في العادة من التوجه إلى صناديق الاقتراع بسبب مشاغلهم، لذا فإن عدم الحضور عندما لا يكون ناجماً عن الإعراض والاحتجاج، فإنه لا يؤدي إلى إحداث خلل في صحة عملية التصويت، ويعتبر موافقة جماعية. وكانت البيعات الحرّة التي تمت خلال صدر الإسلام (بيعة العقبة الأولى والثانية، وبيعة غدير خم، والبيعة على عهد الخلافة الظاهرية لأمير المؤمنين(ع)) من هذا النمط، حيث كان بقية المسلمين يوافقون على عمل المبايعين.

أما القضايا التي توكل إلى آراء فريق الخبراء ـ في أيِّ مجال كانت ـ ينبغي بالضرورة أن تنال رأي الأغلبيّة الساحقة. ومن هذا القبيل التصويت في مجلس الشورى الإسلامي ومجلس الخبراء، وبقية المؤسسات التي تعتمد على الشورى. لذا ينبغي أن لا تقاس عملية التصويت في هذه المؤسسات بالآراء العامة.

الأجواء السليمة:

هناط أمر ثالث ومهم هو توفُّر الأجواء السليمة ليكون للناس حضور فاعل في الميادين السِّياسيَّة بحريّة تامة. وهنا يتبادر إلى الذهن هذا السؤال: كيف يمكن إيجاد هذه الأجواء السليمة، ومن المسؤول عن توفير بيئة سليمة لحضور شعبي حقيقي؟

تقع هذه المسؤولية بالدرجة الأولى على عاتق الدولة (مجموعة رجال الحكم) التي ينبغي أن تكون هي نفسها أولاً منزّهة عن الانحراف، ويكون همُّها تحقيق المصالح الوطنية، وإذا رأت أن فعلاً ما يحقق هذه المصالح وضعته بين أيدي النَّاس بأسلوب النصيحة والإرشاد، وبطريقة أبوية مخلصة، وبوضوح وصدق، وليس من خلال الإكراه والضغط. وبطبيعة الحال، فإن العقلاء والواعين من النَّاس ـ وهم الأغلبية ـ وتبعاً لمعرفتهم بإخلاص وعطف رجال الحكم الصلحاء، يتقبلون نصائحهم ولا يُعرضون عنها إطلاقاً.

في ضوء هذا التحليل، على الأحزاب والتيَّارات، أن تسعى إلى أن لا تخرج عن إطار القانون. فمع أنها تعمل وفق أسلوب فئوي عليها أن تضع نصب أعينها الهدف الرئيس وهو تطوّر البلاد، والحفاظ على المصالح العامة وكونها تشكّل همزة الوصل بين الأمة والدولة عليها السعي لتقديم النُصح للدولة، وتنوير الشعب لا إغراقه في التخبُّط والحيرة. ورغم أن اختلاف وجهات النظر من مستلزمات تعّددية العمل السياسي، إلاّ أن هذه التيارات ـ شأنها شأن مراكز البحث العلمي المتعددة ـ ينبغي أن تتحرك باتجاه واحد وهو بلوغ الحقيقة.

ومن جانب آخر ينبغي للمفكرين المحايدين أيضاً أن لا يبخلوا بتقديم الإرشاد اللازم لتحقيق سعادة النَّاس ومصالحهم، ولعلَّ هذه الأجواء الضرورية لحياة اجتماعية سليمة تتهيّأ بتعاون رجال الدولة

الصالحين، والمفكرين المخلصين ﴿إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ (سورة محمد، الآية 7) ونصرة النَّاس نصرة لله، وكل من ينصر النَّاس في سبيل الله سيحظى في كل وقت بالتأييد والنصر الإلهيُّ ويكون علمه ناجعاً، ويصبح مدعاة ثبات واستقرار الأمة وتدعيم الإسلام.

وفي هذا المجال يقول أمير المؤمنين(ع) عن حقُّ النَّاس على وليّ الأمر (رجال الحكم الصالحين):

«فأما حقكُّم عليّ فالنصيحة لكم وتوفير فيئكم عليكم وتعليمكم كي لا تجهلوا وتأديبكم كيما تعلموا»[1].

الحرِّية (في الفكروالتعبير):

من المفيد القول أنه يُمكن تصنيف الحرِّية إلى صنفين: حرِّية مُطلقة وحرِّية معقولة وفي حدود القانون. فالحرِّية المطلقة تعني الانعتاق من كل قيد؛ بحيث يكون المعيار الوحيد في تشخيص المصلحة هو الرأي الشخصي لكل فرد، وإن كان يتعارض مع مصالح الآخرين. وفي هذه الحالة سيفقد كل مرجع لتشخيص المصلحة صلاحيته حتى في الشؤون الاجتماعية؛ لأن ذلك سيؤدي إلى سلب الحرِّية المُطلقة وتقييدها.

وهذا النوع من الحرِّية غير مقبول على الإطلاق لدى عقلاء العالم؛ ذلك أنه سيؤدي إلى ضياع الحرِّيات ويحقّق نتائج معكوسة، وسيحقق ذوو السلطة والمال من خلال رفعهم شعارات الحرِّية مطالبهم بشكل عملي، مستغلين بقسوة متناهية حاجة وبؤس الطبقة المُستضعَفة. فيظهر بذلك نوع من العبودية الحديثة في المجتمع كما قال «ول ديورانت»، مما نشاهد أبشع أنواعه اليوم مهيمناً على ما يُسمّى بالدول المتطورة من

---

(1) المصدر نفسه.

رأسمالية طبقية أو إشتراكية. وما هو ملموس هو استسلام الطبقة المستضعفة (التي تُشكّل الأغلبية الساحقة من الشعب) للأقلية المستكبِرة الجشعة.

أما الحرِّية المعقولة المتفقة مع الفطرة الإنسانية فهي الحرِّية التي تقع ضمن نطاق القانون، وبطبيعة الحال، ليس هو القانون الذي وضعه المستكبرون ذوو السلطة والمال، بل القانون الموضوع على أساس الفطرة ومبادئ الحكمة؛ والذي يضمن المصالح العامَّة استناداً الى مبدأ العدالة الاجتماعية، والذي يأخذ في اعتباره جميع فئات الشعب، وأبناء الأمة، والذي يتمتع فيه كل فرد استناداً الى الضوابط (وليس الى الروابط) بحقوقه الطبيعية، والشرعيّة التي اقرّتها له الخلقة والفطرة. ويُفهم مما ورد آنفاً أن النظام الحاكم يجب أن يكون قد نُظّم بشكل يستطيع معه كل شخص الانتفاع على أفضل وجه من حقوقه المادية والمعنوية، بيسر وفي ظل حماية القانون، ولهذا قيل: «الحرِّية إن فُسّرت بالانطلاق من القيود، فهذه هي عين الهمجية والفوضوية العارية، وإن فُسّرت بإمكان التمتع بالحقوق فهذه هي التي تُحقق كرامة الإنسان وتحفظ له شرفه التليد، والتي يحكم بها العقل الرشيد ويبتغيها الشرع الحنيف».

والجدير ذكره هنا أن أكّد الإسلام على حرِّية الإنسان[1]، فترى مبدأ الإباحة وجواز الانتفاع العام بالموارد الطبيعية، والتمتّع بملذات الحياة، يشكِّل واحداً من الأُسس الراسخة للشريعة. وتعدّ قاعدة «النَّاس مسلّطون على أنفسهم وأموالهم» واحدة من القواعد الشرعيّة الأساسية التي تُطلق يد الإنسان في التصرف في مظاهر الطبيعة، ليستفيد من الحياة كيفما يشاء

(1) خلال العهد الملكي (في إيران) كانت الانتخابات بأسرها تتم وفقاً لهذا الأسلوب؛ وهو الأسلوب الذي ما يزال سائداً في الدول ذات الحكم الدكتاتوري الذي يعرض في الظاهر وكأنه حكم برلماني.

شرط أن لا يزاحم، حقوق الآخرين، حيث تحول قاعدة «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» دون ذلك.

والخلاصة، أن الحرِّية في النظام الإسلامي ينبغي أن تكون معقولة ملتزمة، لا انفلاتاً أو عدم مبالاة، لكحن ما هي سماتها وفق ما ورد في تفسير الديمقراطية الغربية؟

ثمة سمات عديدة في هذا النطاق يمكن شرحها على الشكل التالي:

1 ــ حرِّية الفكر والتعبير:

ترى الديمقراطيّة الغربية أن كل إنسان حرٌّ في فكره، والفكر من حيث المبدأ ليس أمراً مفروضاً. فكل مفكر يتلقى أفكاره من المقدمات المتاحة لديه مما له علاقة بخطأها، وصوابها، وتركيبها المنطقي، فإن كانت المقدمات قائمة على أُسس رصينة، ووضعت في نسق منطقي، أدت الى نتيجة صائبة، وإن حدث خلل في تنظيمها أو اختيارها، جاءت النتيجة مغلوطة، لذا قيل: «إن النتيجة تتبع أخس المقدمتين».

ولهذا فإن جهود العلماء الكبار، وإرشادات الشرع انصبّت على إقامة الأفكار على أساس سليم ورصين، عن طريق تبيان المقدمات البديهية، وتمهيد طرق الاستدلال. وثمة من يرى أن أيَّ شكل من أشكال الانحراف والخطأ في التفكير ناجم عن التهاون في المقدمات. لذلك لا يلام الشخص على الفكر الخاطئ بل يبحث معه ويناقش في مقدماته. فالبحث والحوار لهما صبغة توجيهية لا اعتراضية، وإذا تما بإخلاص ومحبة فغالباً ما يؤديان إلى تصحيح الانحراف وتقويم الاعوجاج، وهذا ما يصفه القرآن بـ«المجادلة بالأحسن» في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾[1]. كما قال عز ذكره: ﴿وَلَا تَسۡتَوِي

---

(1) سورة العنكبوت، الآية 46.

﴿ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ﴾[1].

وعلى هذا، فإن كانت حرِّية التعبير مطروحة في بيئة حميمة ودافئة تسودها روح التفاهم، فلا شك في أنها تنسجم مع روح الإسلام، وذلك هو الذي يصبو إليه الشرع والعقل خصوصاً في القضايا السِّياسيَّة ـ العقائدية، حيث حظيت جميع أشكال النقد وإبداء الرأي، بتشجيع وتأكيد الشارع المقدس بما عرف بـ«نُصح الأئمة».

لكن إذا كان الهدف كشف الأسرار وإظهار ضعف النظام، فذلك يدلُّ على وجود مرض داخلي ينبغي الحؤول بحزم دون اتساع نطاقه وشدته. وربما يؤول أحياناً إلى عملية جراحية و بتر العضو الفاسد. وقد قال تعالى بشأن هؤلاء الأشخاص (الذين في قلوبهم مرض): ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ۞ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾[2] وقال في موضع آخر: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾[3].

نستنتج مما تقدّم أن الإسلام يقبل برحابة صدر إبداء الرأي إذا كان مصحوباً بروح التفاهم، ويواجهه بحزم إذا كان ناتجاً من مؤمراة سرية. وهذا أسلوب مقبول تُثني عليه جميع الأنظمة القائمة على الحكمة ولا تفعل غيره.

---

(1) سورة فصلت، الآية 34.

(2) سورة البقرة، الآيتان 11 و 12.

(3) سورة النساء، الآية 83.

2 ـ حرِّية العقيدة والدين:

في النظام الديمقرطي ـ بحسب تفسيره الغربي ـ النَّاس أحرار تماماً في اختيار الدِّين والعقيدة، لهم أن يختاروا ما يقتنعون به ويتخلوا عما لا يقتنعون به أو يغيروا أو ينصرفوا نهائياً عن اتباع أيَّ دين. فالالتزام بدين أمر ليس ذا بال في النظام الديمقراطي، حيث يُنظر إليه نظرة جانبية وعُرفية (نابعة من العادات والتقاليد المحلية)؛ لذلك فإن تغيير الدِّين، أو التخلي عن المذهب، لا يُعدّ جرماً في نظام كهذا، ولا تترتب عليه ملاحقة قانونية.

بيد أن حرِّية اختيار الدِّين ـ إلى هذا الحد ـ غير مقبولة في أيَّ من الأديان السماوية. فالشريعة في كل الأديان الإلهية هي حقيقة يُلزم النَّاس بقبولها، وتُعتبر مخالفتها تمرداً تترتب عليه ملاحقة قانونية أحياناً.

ومن المهم الإشارة إلى أن الحرِّية الدينية في الإسلام تعني قبول أتباع الأديان الأخرى، والسماح لهم بالالتزام بشعائرهم الدينية بحرية، وأداء طقوسهم وفقاً لمعتقداتهم، والعمل بأحكام دياناتهم. وحتى في أحكام الزواج والطلاق وغيرهما إذا ما عملوا استناداً إلى ديانتهم، فإن الإسلام يقول: «لكل قوم نكاح»[1]، «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم»[2].

فالإسلام يسمح حتى للمُشركين بأن يلجأوا إلى بيت الله (المسجد) علّهم يسمعون كلام الحقّ تعالى وتلين قلوبهم. عندها يكون من واجب الدولة حمايتهم حتى يبلغوا مأمنهم[3]. وهذا هو معنى ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي

---

(1) «نهج البلاغة»، تحقيق «صبحي الصالح»، الخطبة 34، ص 79.

(2) في الرسالة التي كتبها «الإمام علي»(ع) لابنه «الحسن»(ع): «ولا تكن عَبْدَ غيرك، وقد جعلك الله حراً» «نهج البلاغة»، الرسالة 31، ص 401. وقال(ع) في مناسبة أخرى: «أيها الناس إن آدم لم يلد عبداً ولا أَمَةً، وإن الناس كلهم أحرار» «روضة الكافي»، ج8/ ص69.

(3) مرّ الكلام على ذلك خلال الحديث عن متابعة الشعب لولاية الفقيه تحت عنوان «الإشراف العام للشعب».

﴿ٱلدِّينِۖ﴾[1]؛ ذلك أن الديّن القائم على أساس العقيدة لا يقبل الإكراه إلاّ بعد أن يُميَّز بين طريقي الهداية والضلال ببراهين واضحة. وورد في بقية الآية: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾. وبطبيعة الحال، فإن ذلك لا يعني أن الإسلام أقرّ بقية الأديان المعاصرة واعتبرها بأسرها على الصراط المستقيم، فقد ورد في القرآن الكريم ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾[2]، ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾[3].

ولا بدّ من التوضيح إذن، أن الإسلام يتقبل أتباع بقية الأديان المعاصرة لكنه لا يُقرُّ أحقيتها بالشّكل الذي هي عليه الآن. وكل من يتصور خلاف ذلك إما أن يكون غير مدرك للإسلام، أو أنه لا يرى للأديان جذوراً ذات علاقة بالوحي، ويعتبرها نابعة فحسب من الأعراف (العادات والتقاليد) المحلية.

في المقابل، فإن التفسير الغربي للدين لا يعتبره سوى ظاهرة عرفية تقليدية، وأنه أحد مظاهر التقاليد المحلية المتعارف عليها والتي ترتبط بعادات وتصورات كل قوم. كما يرى أن الاعتقاد بالغيب الذي هو من مبادئ الإيمان بدينٍ، له جذور في الأساطير القديمة التي كان يعتقد بها الإنسان البدائي، والتي ما تزال سائدة اليوم أيضاً في القبائل البعيدة عن مراكز الحضارة. وأصحاب هذا التفسير يقولون: إن البشر وبعد اتجاههم نحو الحضارة والحياة المدنية حملوا معهم بعض معتقداتهم البدائية التي منها الديّن والايمان بالغيب؛ لذا لا يُمكن اعتبار أحدها حقاً والآخر باطلاً، كما لا يمكن اعتبار العادات والتقاليد المحلية لكل قوم خطأً أو صواباً.

---

(1) سورة البقرة، الآية 256.

(2) سورة آل عمران، الآية 19.

(3) سورة آل عمران، الآية 85.

يتّضح مما سلف من كلام أن الغربيين يعتبرون أن هذه هي مكانة الديِّن في الحياة، ما يعني أنهم شكّكوا في أصالته، ولم يروا له جذوراً. من هنا نسأل: هل ينبغي لأتباع الغرب الذين خسروا أنفسهم ممن يعتبرون أنفسهم مسلمين أن يتناغموا مع هذا اللحن، أم أن يثوبوا إلى رشدهم، وينظروا إلى الديِّن والإيمان بالغيب بمنظار واقعي؟ . . .

أما نحن فلا ينبغي لنا أن نطبّل ونزمر على أنغام الأوروبيين والمنصهرين فيهم. فالديِّن في هذه البقعة من العالم له مكانة أصيلة وجذور متصلة بالوحي الإلهي، وهو في صميم الحياة الإنسانية، ولا يمكن النظر إليه كأمرٍ على هامش الحياة، كما نظر إليه الأجانب.

وفي الإطار نفسه نعتقد أن الديِّن الحقُّ واحد ليس إلاّ، وهو الصراط المستقيم الوحيد لسعادة الدنيا والآخرة[1]. وكما أنه يسل أمراً اعتبارياً محضاً ليتغير بحسب الاعتبارات المختلفة، بل هو حقيقة ذات واقع موضوعي يكمن فيها سر السعادة. وفي هذا يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَٱتَّبِعُونِ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾[2]، ويقول أيضاً ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[3].

وفي هذا المقام، ر،ي عن النبي (ص) أن جماعة من الناس زاروه يحملون ـ كما يتصورون ـ نسخاً من التوراة ولما عَرَضوها عليه، عنّفهم بشدة وقال: ماذا جرى لكم؟ لماذا لا تزنون أفعالكم؟ ما هذا؟ ثم أضاف: لو أن موسى(ع) كان حياً ما وسعه إلاّ أن يتبعني.

وورد في مُسند «أحمد» بإسناد صحيح، أن رسول الله(ص) في هذه

(1) «الحر العاملي»، «وسائل الشيعة»، ج15/ ص 80.
(2) سورة الزخرف، الآية 61.
(3) سورة الأنعام، الآية 153.

الواقعة وجّه كلامه إلى «عمر» وهو غاضب قائلاً: «أمتهوِّكون فيها يا ابن الخطاب! والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية ... لو أن موسى(ع) كان حيّاً ما وسعه إلاّ أن يتبعني»[1].

نستدلُّ من هذا الكلام أن النبي الرؤوف والرحيم الذي يتعامل مع هذه الواقعة بهذا الحزم، يتعامل مع أتباع الديانات الأخرى بشكل مسالم، ويراعيهم، ولا يمارس أيَّ نوع من الضغوط عليهم، كما أشرنا إلى ذلك في مقالة لنا بعنوان «المجتمع المدني»، وأوردنا جزءاً من دستور تشكيل الحكومة الإسلاميّة للنبي(ص) في المدينة[2]. أوضحنا في مقالة أخرى أن «الجزية»[3] و«عدم تساوي الدية»[4] تخص أتباع بقية الأديان ممن كانوا مجاورين للبلدان الإسلاميّة وأصبحوا في ظل حمايتها. إلاّ أن المواطنين منهم والذين في كنف الدولة الإسلاميّة، لا يختلفون عن سائر المواطنين المسلمين[5].

وخلاصة القول، إن رعاية المواطنين من أتباع بقية الأديان ومعاملتهم بودّ هي سياسة وضع الإسلام أسسها، إلاّ أن ذلك لا يعني أنه أجاز أتّباع بقية الأديان المعاصرة له واعتبرها بأسرها الطريق الموصل إلى

---

(1) المصدر نفسه، ج22/ ص 73.

(2) ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾ (سورة التوبة: الآية 6).

(3) نذكر بأن التنوين هنا يفيد التفخيم وليس التنكير، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبِّى عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾، أي الصراط المستقيم الوحيد، وليس واحد من الصراطات المستقيمة. وبطبيعة الحال فإن الذين ليس لهم معرفة بالأدب العربي يريدون أن يتصوروا أي تصوّر يحلو لهم.

(4) مسند أحمد، ح13/ ص 387؛ اعتبره ابن حجر في فتح الباري (ج13، ص 281)، حديثاً صحيحاً؛ أنظر الكاتب: «التفسير والمفسرون»، ج2/ ص 82 ـ 83.

(5) مجلة «أنديشة حوزه»، السنة 4، العدد الثاني، «خصائص المجتمع المدني»، ص 70 ـ 117.

السعادة، وإلاّ لما قال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾. لذلك فإن مجرد الإيمان التلقائي بالله لا يوصل إلى السعادة، ما لم يتبع الإنسانُ نبيَّ الإسلام بذاته ويُطبّق أوامر الشريعة، إذ إن الإيمان الحقيقي، والتطلع إلى طريق الحقّ ورضا الله يكمن في هذا فحسب، وكل من تطلّع إلى الحقّ عن غير طريق الإسلام فقد ضلّ الطريق.

3 ـ المساواة:

غنيٌّ عن القول أن المساواة سمة يرُّن صداها في الأسماع، إلاّ أنها مجرّد شعار لا يوجد له تطبيق عملي، وحقيقتها في جوهر الإسلام الذي بدأ بهذا الشعار النابع من الصميم وما يزال مستمراً، بل إن الإسلام قد تجاوز ذلك أيضاً ووضع المساواة على أساس الأخوّة، وجعل هذا الأساس راسخاً قدر المستطاع.

وفي هذا السياق، كان النبي(ص) يؤكّد في خطبه على أمرين: إقامة مجتمع موحّد بشكل تامّ يمضي فيه الجميع باتجاه واحد تحت راية التوحيد، وتأسيس وحدة الأمة على أساس الأخوة الإسلامية. وقد دعا(ص) بعد فتح مكة وانتصار الإسلام بشكل كامل جميع القبائل العربية، وقال في خطبة مطولة: «أيها الناس! إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأسود على أحمر، ولا لأحمر على أسود، إلاّ بالتقوى. إن الله قد محا عنكم عار الجاهلية حين كنتم تفاخرون بأسلافكم، النَّاس سواء كأسنان المشط»[1].

ثم تلا النبي (ص) الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾.

(1) الضرائب المالية التي ينبغي دفعها سنوياً.

4 ـ ضمان مصالح الأمة :

وهذا واحد من أهمِّ تعاليم نظام الحكم في الإسلام، والذي أشير إليه في تبيان واجبات الدولة في ظلِّ العدالة الاجتماعية السائدة.

5 ـ الشعب مصدر قوة السلطة ومشروعيتها :

هذه السمة، إستناداً إلى هذا، فإن النَّاس هم مصدر القوَّة والمشروعية في جميع المجالات. فجميع موظفي الدولة في السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية، وحتى منصب الرئاسة العامة، كلَّهم تستقون مشروعيتهم من الناس، ويكون المعيار هو الرأي العام أو الأغلبية الساحقة.

ويلعب المواطنون الدور الرئيس ـ بشكل مباشر أو غير مباشر ـ في جميع مجالات سياسة الدولة، ولكن بشرط أن ينسجم ذلك مع الشرع؛ بمعنى أن الخطوط العامَّة والأساسية لدور الشعب في المجالات السِّياسيَّة في نظام الحكم الإسلامي يحدّدها الكتاب والسنّة، وكل تعدٍّ عن حدود الشريعة يُعتبر أمراً غير مشروع.

من هنا نقول إن مصدر القوَّة والمشروعية في نظام الحكم الإسلامي له صبغة شعبية ـ إلهية، وليست شعبية مجرَّدة. وهذه هي نقطة الافتراق بين التفسير الغربي والتفسير الإسلامي للحكومة الديمقراطية.

في المقابل، سعى بعض المفكرين ممن هم على علم ـ إلى حدّ ما ـ بعلوم الحوزة العلميّة والجامعة، في سبيل إضفاء المشروعية على النظام الديمقراطي المُطلق، وإثبات عدم تناقضه مع أوضاع المجتمع الإسلامي، وقاموا بطرح مسألة عدم وجود علاقة بين الدِّين والسياسة، أو قصور الفكر الديني عن التدخل في السياسة، وأضافوا أن المجتمع الذي يسوده الإسلام ويلتزم شعبه بالتعاليم الدينية، يتطلّب بطبيعة الحال حكومة تُطبّق الأحكام الإسلاميّة، لذا فإن النظام الديمقراطي سيتبلور تلقائياً في مجتمع كهذا.

ومن جملة الطروحات في هذا الشأن، طرح «الشيخ محمد مجتهد شبستري» في مقابلة له مع أسبوعية «راه نو» (الطريق الجديد) حيث قال: «إن الدِّين الإسلامي وكما أثبت ـ على مدى التاريخ ـ لم يكن يملك أنظمة يمكن معها العيش في جميع العصور، وليس بإمكان أيَّ دين أن تكون له أنظمة كهذه. وإن ادّعاءً كهذا أمر غير مقبول مبدئياً، وإن افتقار أيَّ دين ـ ومن ذلك الدِّين الإسلامي ـ إلى أنظمة كهذه ليس عيباً. ذلك أن هذا الادّعاء لا يتطابق مع واقع حياة المسلمين؛ وفي الوقت نفسه يُصرّ أصحاب القراءة الرسمية على ذلك. وقد أدى هذا الإصرار إلى ظهور أزمة».

وتابع: «أما كيفية التخطيط للتنمية والتطوُّر قانونياً وإدارتها مما هو اليوم من الواجبات الرئيسة للحكومة، فهو أمر علمي وفني ولا يمكن تحديده من خلال الأحكام الفقهيَّة. فعلم الفقه وتعيين الحلال والحرام الفقهي لا يمكنه أن يُعين خطة الحكومة اليوم، بينما كان ذلك ممكناً في الماضي»[1].

وفي رده على السؤال القائل: كيف تطوَّر أسلوب الحياة الحديثة بحيث لا يمكن إدارته من خلال تعيين الحلال والحرام؟ قال «الشيخ شبستري»: «أذكر هنا بعض المعالم البارزة لهذا الأسلوب الجديد في الحياة:

1 ـ ينشأ هذا الأسلوب الحياتي من الرغبة في أن يكون الإنسان أقوى، وأن يعيش بشكل أفضل.

2 ـ ترتبط (أي الحياة) بأسرها بتطوَّر العلوم الحديثة الطبيعية والاجتماعية.

(1) دية من هم خارج الذمة هي 12.5% من دية السلم.

3 ـ هي (أي الحياة) صناعية مئة في المائة.

4 ـ تتحقق عمليّاً بالتخطيط.

5 ـ تتقبل تعدد الآراء والاحترام المتبادل بينها، وتعتبر المشاركة شرطاً ضرورياً لتحققها.

6 ـ أن يهدف القانون إلى استمرار التنمية والتطور، لا إلى فرض النظام فحسب.

7 ـ الإدارة العلميّة في جميع المجالات.

8 ـ لا يستطيع التدين أن يصهر التطوُّر والتنمية في ذاته ويصبغها بصبغته، رغم أن التطوُّر والتنمية لا يُنافيان التدين»[1].

وفي الشأن ذاته يقول «عبد الكريم سروش»: «إن كان المقصود بجعل السياسة دينية هو أن تكون جميع التدابير اللازمة في أمر السياسة والحكم قد وردت بشكل مباشر في متن الكتاب والسنة، فهذا أمر لا يتحقق أبداً، وليس له معنى معقول، لكن كون السياسة دينية أو عدم كونها كذلك، هو في نهاية المطاف أمر ناجم عن وضع المجتمع. فالمجتمع يضفي طابعه على جميع شؤونه، ومنها السياسة. والمجتمع الديني يعكس كونه دينياً في حكّامه أيضاً، أيَّ أنه يطلب إلى حُكامه احترام القيم الدينيّة، وإذا امتنع الحُكَّام عن ذلك، فإن علاقة النَّاس بهم سوف تسوء. فالحكومة ثمرة طبيعية تظهر على الأغصان البارزة للمجتمع»[2].

---

(1) حول الدينة، أنظر المجلة الشهرية «دار درسي»، السنة الثانية العدد 11، ص 5.

(2) وردت هذه الخطبة بعبارات متنوعة في كتب الحديث والتاريخ، وكذلك حديث «الناس سواء كأسنان المشط»، الوارد بالتواتر عن النبي(ص). أنظر: «تفسير القرطبي»، ج16/ ص 341 ـ 344؛ «بحار الأنوار»، ج22/ ص 348، ج 75/ ص 251.

إنطلاقاً مما ورد، تبرز عدة أمور يجدر ذكرها، وهي:

أولاً: لا ينبغي أن نتوقَّع تدخُّل الديِّن بشكل مباشر في تحسين مستوى حياة الناس، بحيث يقدم لهم نظاماً يمكن العيش في ظله لعصر واحدٍ، أو لجميع العصور. فالديِّن بصورة مبدئية لا يقدم في أيِّ جانب من جوانب الحياة (السِّياسيَّة والعسكرية، والثقافية، والاقتصادية، وغيرها) نظاماً مُحدداً مبادئ عامة، يستند النَّاس إليها ويقومون بتحسين أوضاعهم، بما ينسجم وتطوُّر العصر وازدهار العلم والصناعة. ففي الجانب العسكري مثلاً لا توجد قواعد لتطويره وتحديثه سوى الأمر بتعزيز البنية العسكرية بما يتلاءم ومقتضيات العصر، وليس عند الديِّن خطط لتطوير الأسلحة، وتعزيز البنية العسكرية، بل هو يأمر بالإعداد والتهيّؤ للدفاع أو الهجوم.

﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ﴾[1].

وعليه، فإن الخبراء الملتزمين هم الذين ينبغي لهم أن يُحسّنوا أوضاع القوات المسلَّحة، بما يتلاءم ومقتضيات العصر، فإن وفّروا اليوم أحدث الأسلحة ووضعوا أهمّ الخطط للحرب، يكونوا قد نفّذوا ما أمر به الشرع. فالنبي(ص) أسَّس أول دولة للإسلام بأمر الله، إلاّ أنه كان في وضعه السياسات على مختلف صُعُد إدارة البلاد يستشير الخبراء ذوي العلاقة وفقاً لأسلوب ذلك العصر. وقد كرّر مراراً عبارة: «أشيروا عليَّ» التي دوّنها التاريخ، وكان يتفوّه أحياناً بعبارة «أنتم أعرف بدنياكم».

في ضوء ذلك، إذا كان المقصود من طرح النظام تقديم نظام وخطة عملية، فذلك تَوقُّع في غير محله، وإذا كان المقصود تقديم معايير

(1) سورة الأنفال: الآية 60.

عامةومبادئ أساسية، فمن المؤكّد أن الإسلام قد فعل ذلك دائماً. ولذا ينبغي القول: إن طرح الإسلام لنظام حكم محدّد وثابت هو أمرٌ غير منطقي، وإن نظاماً كهذا لم يُعرض على الإطلاق في المصادر الفقهيَّة، وإن ما استند إليه في هذه المصادر هو فقط الخطوط العريضة والمبادئ الثابتة، وأما تنظيم أسلوب التنفيذ والإدارة الحكومية وعرض نظام إسلامي، فهو على عاتق المتخصصين والخبراء لينظموا ذلك وفقاً لمقتضيات العصر، وتطوَّر الحياة.

من الإجحاف، إذن، أن يُحكم على الإسلام بحكم قاسٍ كهذا ليُعرض بمظهر الديِّن الذي لا تتمتّع تعاليمه بالانسجام مع تطوُّر الحياة.

وبالعودة إلى «الشيخ مجتهد شبستري» في الحوار المذكور نراه يقول: «إن علم الفقه وتحديد الحلال والحرام الفقهيين اليوم لا يستطيع رسم برنامج للحكومة. بينما كان ذلك ممكناً في الماضي».

وهنا تبرز أسئلة عدة، هي:

أولاً: هل يفتقر علم الفقه اليوم إلى العملانية في تحديد الأهداف، والقيم وتقديم المعايير ـ وكان ذلك بإمكانه في الماضي ـ، أم إلى مبدأ التخطيط وتحديد آليته؟ فإن كان المقصود هو الحالة الثانية فإن علم الفقه لم يكن له دخل في ذلك بالأمس وليس له اليوم، وإن كان المقصود الحالة الأولى فقد كانت له المكانة الأولى وما تزال في جميع العصور.

وقد قال «الشيخ شبستري» في الحوار الذي أجري معه في مركز الدراسات والبحوث الإسلاميّة التابع لمكتب الإعلام الإسلامي بقم (وحدة الفقه والقانون): «بإمكان الفقه أن يبيّن الأهداف والقيم لكنه لا يبين الأساليب والآليات بل يحدّد علم الأساليب والآليات. وبعبارة أخرى، ففي الموضع الذي يكون فيه الحكم أو الحقُّ قابلاً للتصوُّر فهناك يكون مجال الفقه، وفي الموضع الذي لا يمكن فيه تصوُّر الحكم أو

الحقُّ فلا مجال للفقه. ومن جهة أخرى فإن تحديد الأهداف يقع ضمن إطار الفقه، بينما تقع كيفية التخطيط ضمن إطار العلوم».

ويضيف قائلاً: «إن الفقه والشريعة اللذين يتطلعان إلى الأهداف يمكنهما على الدوام أن ينسجما مع أنظمة معينة، ولا ينسجما مع أخرى. لذا يمكن تصوُّر أنظمة عديدة تتلاءم مع أهداف الشريعة[1].

وعليه فإن هذا الجانب الإيجابي والشامل الذي ورد في هذا الحوار لا ينسجم والجانب السلبي الذي أوردناه في الحوار السابق. وربما استدعت أجواء الحوار هذا التباين.

ثانياً: ما الذي يستشفونه من الفقه؟ هل يعتقدون أنه مقتصرٌ على المسائل الفرعية التي هي حصيلة ما استنبطه الفقهاء من المصادر الفقهيَّة وجمعوها بشكل منظم في اثنين وخمسين باباً، بينما توجد لعامة النَّاس تعليمات تُبيّن لهم كيفية التصرف في عباداتهم ومعاملاتهم اليومية، ولا ينبغي توقع إدراج قضايا مثل التنمية والتطوُّر الحضاري، ووضع سياسة الدولة والجيش وغير ذلك بشكل تفصيلي؟

وجواباً على هذا السؤال، نقول إن الإسلام، كما أشرنا فيما مضى، هو مجموعة مبادئ فقهية مفيدة للجميع وفي كل حين. والفقهاء منذ البدء، وإلى يومنا، هذا اتبّعوا أسلوباً يقضي ببحث القضايا اليومية ـ التي هي في صلب واقع الحياة الفردية والاجتماعية ـ وعرضها على القواعد الفقهيَّة الأساسية، وتُقيّم في ضوئها صحتها وعدم صحتها، وانسجامها أو عدم انسجامها معها. ويشمل ذلك القضايا المتعلقة بالأسرة، والتجارة، والمجتمع، والحكومة، والقضايا السياسية.

---

(1) أنظر: «محمد مجتهد شبستري»، «القراءة الرسمية للدين، أزمات وحلول»، مجلة راه نو، العدد 19، ص 18 ـ 24، القسم الأخير. التلخيص.

وبطبيعةالحال، فإن هذه المهمة ملقاة على عاتق فقهاء مقتدرين، ذوي معرفة بالقضايا اليومية، واحتياجات الحياة المعاصرة، وعلى معرفة واسعة بقواعد الشريعة، ومبادئها أيضاً. وهذا ما كان عليه فقهاء السَّلف، فقد كانوا يعيشون في صلب الحقائق، ويُقيّمون المسائل الشرعية. وينبغي لفقهاء الخَلف أيضاً أن يعملوا على المنوال نفسه، ويعيشوا في صلب الحقائق، ويبحثوا القضايا اليومية للحياة بجميع أبعادها في ضوء قواعد الشرع المبدئيَّة، وإذا شاؤوا تكرار استنتاجات السَلَف نفسها، فلن يكون ذلك ملبياً للحاجات المعاصرة. وإن نطاق الفقه والشريعة من حيث المبدأ هو تحديد الأهداف والقيم، وإقرار الخطط والبرامج العملية المُنسجمة مع الأهداف، والمقاصد التي أقرها الشرع والفقه، كما أشار إليه «الشيخ شبستري» آنفاً.

ولا شكّ في أن هذه القواعد الفقهيَّة الأساسية لم تكن في أيَّ وقت عاجزة عن تلبية الحاجات المعاصرة، ولم تقف حجر عثرة أمام تقدُّم المجتمع، وتطوَّر الإنسانية في العلم والتصنيع وغير ذلك، بل كانت على الدوام تُؤيد ذلك، وتنسجم معه. والحقيقة أن الإسلام يهتم بصنع المستقبل أكثر من اهتمامه بأي شيء، وهو يبغض الجمود والتحجر.

وفي هذا الإطار يقول الإمام علي(ع): «أدِّبوا أولادكم بغير أدبكم، فإنهم خلقوا لغير زمانكم». وقد سئل الإمام الصادق(ع) عن وصف اللباس الإسلامي، فقال: «خير لباس كلّ زمان، لباسُ أهله». كما سئل عن الإسراف في اللباس: هل أن وجود ملابس كثيرة يُعدّ إسرافاً فقال: «ليس هذا من السرف، إنما السرف أن تجعل ثوب صونك ثوب بذلتك»[1].

ومن هذه الأمثلة الكثير ما يبيّن أن الإسلام لا يتدخَّل في تحسين

---

(1) المصدر نفسه.

ظروف حياة الإنسان اليومية، وأن النَّاس هم الذين يتوجب عليهم تحسين ظروف حياتهم طبقاً لمقتضيات الزمان، وبما يتناسب وعادات وتقاليد العصر، وما عليهم إلاّ أن يُراعوا المبادئ والأصول الإسلاميّة، ويحافظوا على التعاليم الإسلاميّة في مختلف العصور لئلا يستهان بها.

وعلى هذا، فإن أيَّ شكل من أشكال الحكم من دون إدراك كنه القضية، هو مخالف لأُسس البحث. وأن ما عليهم أن يعلموه هو أن الكتب التي ألفها علماء وفقهاء كبار استناداً إلى المبادئ الإسلاميّة، وتحت عنوان «سياست نامه» (كتاب السياسة) خلال العهد الصفوي ـ وحده ـ زادت على 82 كتاباً ورسالة، مما لا تزال مخطوطاته متوفرة ويتوالى تحقيقها وطبعها، وقد طبع بعض تلكُم الرسائل. كما أُلِّفت اليوم أيضاً كتب في شتى مجالات السياسة والاقتصاد بأيدي علماء مقتدرين إسلاميين من العرب وغير العرب، وهذا ينبئ بأن الإسلام له وجهات نظر خاصة في جميع أبعاد الحياة، ويمكن الاستنباط منها وفقاً لمقتضيات العصر.

ثالثاً: إن تصوّر كون الحكومة الدينية ذات علاقة بوضع المجتمع والحكومة، وثمرة طبيعية تظهر على أغصان المجتمع، هو تصوّر محض. فأين ومتى تحقق أمرٌ يكون فيه الحكّام مواكبين لرغبات النَّاس في المعتقدات الدينية؟

والجواب هو أن أمثال هذه القضايا ذات علاقة بعلم الاجتماع الذي تقوم أُسسه على التجارب العملية للشعوب، ورجال السياسة في التاريخين الماضي والمعاصر. وكل رأي يُعطى في مثل هذه القضايا الاجتماعية التاريخية يتطلّب شاهداً حياً. ففي الماضي والحاضر، وحتى في الدول التي يكون فيها للشعب دور مباشر في اختيار شكل الحكم وزعماء الدولة، لا توجد مواكبة من هؤلاء لشعوبهم، إلاّ في القضايا السِّياسيَّة العالمية. وربما انبروا لشن حرب على معتقدات النَّاس الدينية

رغم أنهم في الظاهر منتخبون من أولئك الناس. ولا يخفى على أحد ما يجري اليوم في الدول المسمّاة بالجمهورية التي يطالب فيها الشعب المسلم بتطبيق التعاليم الإسلاميّة، كيف أنهم يتعاملون معهم بقسوة ولا يرضخون إطلاقاً لمطالبهم الدينية[1].

لذلك، فإن الكلام القائل بأن الشعب المسلم سيختار بطبيعة الحال الحُكَّام الذين يحكِّمون الإسلام في المجتمع، وأن الدولة هي الثمرة الطبيعية التي تظهر على أغصان المجتمع، هو كلام أشبه بكلام الشعراء.

وقد أثبت الواقع أن النَّاس ما لم يتولّوا مقاليد أمورهم بشكل تام ويختاروا ـ استناداً إلى إرشادات الشرع وبدقة ـ حُكّاماً تتوفر فيهم الشروط الشرعيّة التي يقبلها العقل، فلن يستطيعوا على الإطلاق تحقيق أهدافهم العقائدية والدينية بشكل عملي.

وعليه فإن معنى «الجمهورية الإسلامية» هو الحكومة الشعبية التي تُشكَّل بواسطة أبناء الشعب، ووفقاً لرغبتهم وفي ظلِّ تعاليم الإسلام السامية.

نستخلص من هذا البحث أنه يمكن عرض التباين بين وجهة نظر الإسلام، والتفسير الغربي للحكومة الشعبية (الديمقراطية)، بالشَّكل التالي:

1 ـ إن احترام رأي الأغلبية من وجهة نظر الإسلام هو في الحالة التي يعيش النَّاس فيها أجواء مُنفتحة، ولا ينحرفون عن الفطرة الطبيعية، إضافة إلى تمسّكهم بمقوماتهم القومية والدينية. أما في التفسير الغربي فإن رأي الأغلبية هو مصدر المشروعية على الإطلاق.

---

(1) عبد الكريم سروش، «راز وارزداني» (السر ومعرفته)، مجلة «كيان»، العدد 43، ص 23.

2 ـ الحرِّية تعني في التفسير الإسلامي توفّر الإمكانيات اللازمة لتمتع كل فرد بحقوقه المشروعة، ليتمكّن من الاستفادة على أفضل وجه من الحقُّ الذي منحته إياه الطبيعة. وإن هذا النوع من الحرِّية يفترض بطبيعة الحال حدوداً في إطار القانون ليمنع اصطدام الحقوق ببعضها؛ لذا، فإن حرِّية التفكير والتعبير في الإسلام إنما هي في الحالة التي تمارس فيها في ظلِّ التفاهم والنقد النزيه الذي يبتعد عن جميع الأشكالِ المُغرضة. ولا يعتدى فيه على الحُرمات. لكن الحرِّية في التفسير الغربي، مُطلقة. رغم أنها من الناحية العملية لا تتعدى كونها شعاراً.

كما أن حرِّية المُعتقد والديِّن في الإسلام تعني التقبُّل الذي يبديه تجاه أتباع الأديان المعاصرة رغم اعتبارهم مخطئين. أما في التفسير الغربي فلا مكان للدين والمعتقدات الدينية، بل هي عندهم نابعة من الأعراف والتقاليد المحلية، ويمكن تغييرها والتخلي عنها بسهولة. واستناداً إلى هذا، فإنه لا علاقة للدين بالسياسة في التفسير الغربي. بينما من وجهة نظر الإسلام، هو الذي يحدِّد معايير السياسة العادلة، ولا ينفصل عن السياسة إطلاقاً؛ لذا، فإن للدين منزلة سامية في السياسة الإسلامية.

3 ـ إن المساواة في الإسلام هي حقيقة واقعة وملموسة أثبتت نفسها في الفترات التي كان الإسلام الأصيل حاكماً فيها. كما أن ضمان المصالح العامَّة في الإسلام قائم على أساس مبدأ الحقُّ والعدالة الاجتماعية. لكن، وكما أثبتت التجربة الغربية، فإن المنطق المُهيمن في جميع مجالات المصالح وتطبيق العدالة هو منطق المال والجاه فقط.

4 ـ إن مشاركة الشعب في السياسة أمر واجب من وجهة نظر الإسلام، وإن مساهمة الجميع في الحكم وتدعيم السلطة الحاكمة

ـ التي هي مُنتخبة من الشعب ـ واجب وطني وديني. وإن أبناء الشعب هم مصدر القوَّة في جميع مجالات سياسة الدولة. وبطبيعة الحال، فإن ذلك يجب أن يستند إلى المعايير الدينية ويُنجز في ظلِّ تعاليم الشرع ـ في المبادئ العامَّة ـ وأن يتعامل الشعب مع الأمور بالتزام ووعي.

لهذا، فإن مصدر السلطة والمشروعية السِّياسيَّة في نظام الحكم الإسلامي، هو شعبي إلهيٌّ (بمعنى أن مشروعية الدولة إلهية، وأن قدرتها وفاعليتها إنما تتحقق برضا النَّاس وانتخابهم). لكن في التفسير الغربي، فإن مصدر السلطة السِّياسيَّة شعبي محض، وهذا بذاته يُعدّ أهمّ نقطة للتباين بين التفسيرين الإسلامي والغربي، للحكومة الشعبية (الديمقراطية).

5 ـ إن الهدف في نظام الحكم الإسلامي هو تشكيل مجتمع توحيدي وسليم تكون فيه العلاقة بين الخالق والخلق متينة وقائمة على أساس العدل. وفي هذا النظام فإن السعادة في سلامة العلاقات، وينبغي ضمان المصالح على هذا الأساس الذي هو بحدّ ذاته ضمان للسعادة الأبدية، لكن السعادة في بقية الأنظمة تكمن في ضمان المصالح واللذائذ المرحلية. والفارق هنا هو أن الإسلام ينظر إلى الإنسان بوصفه مخلوقاً خالداً، في حين أن ما يعتبر في بقيّة المدارس هو الحياة الدنيوية فحسب.

علاقة الوليّ الفقيه بالقانون

رضا حق بناه(*)

تمهيد

تمتدُّ جذور نظريّة ولاية الفقيه في الفقه الشيعي إلى ماضٍ يزيد على الألف سنة، ورغم عدم اتفاق الفقهاء على صلاحيات الفقيه، إلاّ أنَّهم تحدَّثوا، دائماً، عن خطوطها العامة. واليوم، ومع ظهور النظام الجمهوري الإسلامي على أرض الواقع في إيران استناداً إلى فكر «الإمام الخميني»، فإنَّ الولاية المُطلقة للفقيه تُعدّ قلب وروح هذا النظام، والمصدر الرئيس لقوته الدينية والسياسية. وقد أُلِّفت مئات الكتب، والمقالات والبحوث، داخل البلاد وخارجها، عن هذه النظريّة، وعن أبعاد الحكومة الإسلاميّة، لكن، يمكن القول: إنه ما يزال هناك الكثير مما لم يُبحث في هذا المضمار.

وتكمُن خصوصيّة نظريّة ولاية الفقيه عند «الإمام الخميني»، في اعتقاده بسعة صلاحيات الفقيه ومحاكاتها لصلاحيات حكومة النبي(ص) والأئمة(ع). وكان من أثر ذلك، أن النظام الإسلامي، رغم وجود

(*) متخصّص في العلوم السّياسيّة من إيران.

المشاكل العديدة الداخلية والخارجية، يزداد ثباتاً ورسوخاً يوماً بعد يوم. وبفعل ظهور قضايا عديدة وظروف ومقتضيات الزمان والمكان، عمل الإمام، وطوال عشر سنوات من قيادته للنظام، وبشكل متزايد، على إيضاح شتى جوانب نظريّة ولاية الفقيه، وكانت ذروة هذا الإيضاح، بيانه الذي صدر في 16 دِيْ 1366ش (6كانون الثاني1988م)[1]، والذي يمكن أن يعدّ القول الفصل في تبيان هذه النظريّة.

لكن، يبدو أنه حتى الآن لم يتمُّ سوى استنباط القليل من المعطيات، والمغلوطة أحياناً، من هذا البيان. وأحد هذه الاستنتاجات والأوهام أن الولي الفقيه أعلى من القانون. فقد تصوّر البعض أنَّ سعة نطاق صلاحياته وإطلاقها يُنتجان سلطة لا حدود لها تتجاوز القانون، خصوصاً وأنَّ الأيدي القذرة للأعداء ومثيري الشبهات قد وسّعت من حدة هذه القضية، وانبرت لتحريف الحقائق، كما يُمارَس اليوم، وبكثرة، ضد حقائق الثورة الإسلاميّة، بل وأفكار الإمام الراحل، الأمر الذي يحدو كل إنسان ملتزم مقاوم للبدع، إلى حماية النبع الصافي لهذه الأفكار، من أن تلمسه الأيدي الملوثة. وفي هذا السياق يقول الإمام نفسه:

«وأنا لمّا أزل على قيد الحياة وأتابع قضايا إيران المعاصرة التي حدثت أمام أعيننا جميعاً، أجد الانتهازيين والنفعيِّين يظهرون، من دون خوف من فضيحة، بأقلامهم وألسنتهم، القضايا الدينية والنهضة الإسلاميّة بشكل مغاير للواقع. وبسبب معارضتهم للقضية مبدئياً، فإنهم لا يريدون الاعتراف بالواقع المُعاش، ولا يستطيعون رؤية قوة الإسلام. ولاشك في أنَّ هذه الكتابات التي لا تستند إلى أساس، ستترك آثاراً مدمرة على الأجيال القادمة باسم التاريخ. . . إنَّ الأقلام المسمومة اليوم تُحاول

(1) رسالة الإمام إلى «آية الله خامنئي» الذي كان رئيساً للجمهورية آنذاك.

تحريف الحقائق. وينبغي للكتاب الغيارى أن يحطموا هذه الأقلام»[1].

ولهذا السبب، فإنَّ البحث والدراسة في شتّى أبعاد نظريّة الولاية المُطلقة يبدوان ضروريّين، وسنضع ـ بعون الله ـ في هذه المقالة، على بساط البحث، علاقة الولاية المُطلقة للفقيه بالقانون، وسنثبت أنه، خلافاً لما توهّم البعض، لن تظهر سلطة فوق القانون، لا تحدّها حدود ولا يمكن التحكّم بها بالمعنى الذي يطرحه مثيرو الشبهات، بل إن «الإمام الخميني» نفسه من القائلين بضرورة أن تكون هذه الولاية مشروطة ومُلتزمة بالقوانين الإلهية.

ولن نتطرق إلى القانون وماهيته ومصادر تشريعه[2] لأننا سبق أن تناولناه في مقام آخر.

البحث عن جذور المصطلحات:

لعلّه من المهمّ أن نتناول، في البداية، جذور مصطلحَي «الولاية» و«المُطلقة»:

الولاية: تستخدم مفردة «ولاية» بالمعنى نفسه المُتداول في اللُّغة والعرف، وهي مرادفة لمفردات مثل «الإمارة»، و«الحكومة»، و«الزعامة»، و«الرئاسة»[3]. وتقال كلمة «ولاية» بمعنى «الإمارة» بحق من يحكم منطقة ما، كما يقال للمنطقة الخاضعة لحكمه أيضاً: «ولاية» و«إمارة». وقد وردت الولاية بمعنى النُصرة والمحبة أيضاً، لكنها ليست موضع البحث في «ولاية الفقيه»، فموضوع البحث هو الولاية التي تعني

---

(1) صحيفة «النور»، 2/ 83، وقد ظل حتى أواخر حياته (ومن ذلك في بيان 52 دي 1367ش/ 15/ 1/ 1989م) يؤكد على التدوين النزيه للوقائع ولتاريخ الثورة ومبادئها.

(2) «رضا حق بناه»، «جايگاه قانون وقانون كرايي در قرآن» [مكانة القانون في القرآن]، «مجلة أنديشه حوزه»، العدد 14، خريف 1377ش/ 1998م، ص 253 ـ 278.

(3) «لسان العرب»، 15/ 406.

الحكومة؛ لذا فإن هذه المُفردة تُستخدم في المواضع التي يُقصد بها السلطة السِّياسيَّة والحكومة الإدارية.

وفي المصطلح الولاية تعني: القيمومة على شخص أو أشخاص معينين، وهي، في الحقيقة، تبيِّن نوعاً من حقِّ التدخُّل وفرض الرأي بشأن شخص معين. وأمّا في مصطلح الفُقهاء، فإنَّ الوِلاية هي السُلطة على الغير بحكم العقل، أو الشرع في البدن أو المال، أو كليهما. ويُمكن أن تُمارس هذه السلطة بالأصالة أو النيابة[1]. وبطبيعة الحال، فإن الشرط في هذه السلطة، بجميع أبعادها، هو حفظ المصالح الحقيقية للأشخاص الموضوعين تحت الولاية. كما يُشار إلى منصب القائد السياسي لبلد إسلامي تتوفّر فيه الشروط المطلوبة بوصفه «ولي الأمر».

الفهم الخاطئ لمعنى الولاية:

مع الأخذ بالإعتبار معنى الولاية، يتضح بطلان الدعوى القائلة:

«من وجهة نظر تاريخية، فإنّ الولاية بمعنى إدارة البلاد، لم تكن مطروحة إطلاقاً في تاريخ الفقه الإسلامي»[2].

فالواضح أن كاتب هذا الرأي لم يطّلع على كتب الفقهاء المسلمين الذين تحدثوا في الكتب الفقهيَّة، منذ زمن بعيد، عن أحكام الوّلاة، وأبواب ومسائل تحمل العنوان نفسه. وظناً منه أنَّ الولاية تعني القيمومة الناتجة من الحجر على المولّى عليه، يقول في موضع آخر:

«الولاية بمعنى القيمومة تختلف، معنى وماهية، عن الحكومة التي

---

(1) «السيد محمد بحر العلوم»، بلغة الفقيه، 3/ 210. ويقول «الإمام الخميني»: «الولاية تعني حكم البلاد وإدارتها وتطبيق قوانين الشرع المقدس». «الإمام الخميني»، «ولاية الفقيه»، ص 56.

(2) «مهدي حائري» «حكمت وحكومت»، ص 178.

تعني الحاكمية السياسية؛ ذلك أنَّ الولاية هي حقُّ تصرُّف وليّ الأمر في الأموال والحقوق الخاصة بالشخص المُولّى عليه، المحروم من التصرف في حقوقه وأمواله، لسبب من الأسباب، من قبيل: عدم البلوغ والنضج العقلي، ومن قبيل الجنون وغيره، بينما تعني الحكومة والحاكمية السِّياسيَّة، إدارة البلاد وتصريف شؤونها. وهذا منصب ينبغي أن يوكله مواطنو ذلك البلد، الذين هم المالكون الحقيقيون للمصالح العامة، إلى الأشخاص ذوي الكفاءة والتدبير... وربما أمكن القول: إنَّ الولاية التي تعني سلب جميع أنواع حقِّ التصرف من الشخص المُولّى عليه ووضعها في يد وليِّ الأمر، لا يمكن تحقيقها إطلاقاً في القضايا العامَّة وشؤون البلاد»[1].

وليس معلوماً من أيِّ مصدر استقى الكاتب المشار إليه هذا المعنى للولاية، ولماذا فهم منها هذا المعنى الخاطئ؟ فلم يتصوَّر أيٌّ ممن طرحوا نظريّة ولاية الفقيه، ودافعوا عنها، معنىً كهذا. وعلى مبناه، ينبغي أن لا يكون هناك وجود خارجي لـ «النبي أولى بالمؤمنين» أو«من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه»، رغم أن ذلك قد تحقق فعلاً. وللأسف، فإن كثيراً ممن يعترضون على نظريّة الولاية المُطلقة للفقيه، شأنهم شأن هذا الكاتب المذكور. يتخذون من تصوراتهم معياراً، ويبادرون إلى بحثها والنظر فيها.

مفهوم الإطلاق في «الولاية المُطلقة للفقيه»:

مما لا شكّ فيه أنه توجد بعض التصوُّرات المغلوطة حول إطلاق الولاية، ولعل سبب ذلك هو المعنى الظاهر لكلمة الولاية المطلقة، فقد أدى أَخْذُ المعنى اللُّغوي لكلمة «مطلقة» إلى نوع من الإبهام في بعض

(1) المصدر نفسه، ص 177.

الأذهان، فتصوروا أنَّ الحكم القائم على أساس نظريّة ولاية الفقيه لا يحدّه حد، وهو حرّ منعتق من كل شيء، يفعل ما يشاء!

وقد استند هؤلاء في تصوّرهم هذا إلى أن كلمة «المُطلق» في اللغة هي بمعنى «غير مقيد»، في مقابل «المقيد»، و«المشروط»، و«النِّسبي»، أي أنها في المفهوم الاجتماعي والسياسي، بمعنى الكلّي والشامل بموازاة مفهوم «الكليانية» (Totalitarian)، كما تُستخدم، أحياناً، بمعنى الحر المنعتق من القيود والقوانين، أيَّ المستبد برأيه؛ وهذا يعني أن الحاكم يفعل ما يحلو له ولا يُسأل عما يفعل، وبمعنى آخر عدم كون الحاكم مسؤولاً، وعدم إمكانية استجوابه.

ويُوصل ذلك إلى الاعتقاد بأن الوليّ الفقيه سيكون فوق كل قانون حتى قانون الشرع، لكن. بلا شك. ما يقصده الإمام وكل الفقهاء المعتقدين بالولاية العامَّة والمطلقة، يختلف عن هذا المعنى كلياً.

بالإطلاق فالمقصود في ولاية الفقيه المُطلقة هو الشمول والإطلاق النسبي، في مقابل بقية الولايات التي تُراعى فيها أمور خاصة. وللتوضيح أكثر نقول إن الفقهاء يحدّدون حدود كل قسم من أقسام الولايات التي يذكرونها، كولاية الأب في مسألة زواج البنت، وولاية الأب والجد في التصرُّف بأموال الأولاد الذين لم يبلغوا الحلم، وولاية عدول المؤمنين في حفظ وحراسة أموال الغائبين، وولاية الوصي أو القيّم الشرعي على القاصرين، وأمثال ذلك مما بُحِث بالتفصيل في الكتب الفقهيَّة في الأبواب ذات العلاقة. غير أن هؤلاء الفقهاء عندما يطرحون «ولاية الفقيه»، فإنهم يُوسعون نطاقها ويعتبرونها متضمنة للشؤون والمصالح العامَّة للأمة التي هي واسعة جداً.

وعلى هذا، فالفقيه الشيعي الذي يأخذ على عاتقه حمل مسؤولية الزعامة، هو مسؤول في جميع الجوانب السِّياسيَّة، وينبغي له أن يسعى

للحفاظ على مصالح الأمة على جميع الصعد. هذه هي الولاية العامَّة التي وردت في كلام المتقدمين، ومضمونها هو نفسه مضمون الولاية المُطلقة التي شاعت على ألسن المتأخرين. وعليه فإن المقصود بالإطلاق هو توسيع نطاق ولاية الفقيه إلى المدى الذي تسعه الشريعة، وأنَّ مسؤولية الوليّ الفقيه التنفيذية هي في جميع الأحكام التدبيرية الإسلاميّة، وليست ذات بعد واحد كما هو الحال في بقية الولايات[1].

فضلاً عما ذكرنا، يأتي «المُطلقة» في مقابل مفهوم «النسبية»؛ الذي يعتبر صلاحيات الفقيه محدودة ومقيَّدة بأمور خاصة، كأن يقال: إن الفقيه يحق له التدخل فقط في القضاء، أو في الأمور الحسبية، لكنه لا يحق له، مثلاً، تعيين القائد العام للقوات المسلحة. وعليه يجدر التأكيد أنه لا توجد، من حيث الشمول في مجال صلاحيات الفقيه العادل، حدود سوى حدود مصالح الناس، والقوانين، والمعايير، والضوابط الإسلامية.

ولا ريب في أن إضافة صفة «الفقاهة» تؤدي إلى تقييد «الولاية»؛ ذلك أنَّ ولاية الفقيه تنبع من فقاهته، وفي النتيجة، فإن له ولاية في حدود الفقاهة. وهذا إطلاق في عين التقييد، وتقييد في عين الإطلاق؛ والمقصود هو أن تكون الولاية محدودة في إطار مقتضيات الفقه، والشريعة، ومصالح الأمة.

الفهم الخاطئ لـ «الإطلاق»:

مع الأخذ بالإعتبار ما قلناه في الإطلاق، يتَّضح عدم أهميَّة كلام أولئك الذين يقولون: «إن القائلين بالولاية المُطلقة للفقيه جعلوا صلاحية حكم الفقيه تمتد إلى اللانّهاية، وهم يعتبرون الفقيه كالإله على

---

(1) «محمد هادي معرفت»، «ولايت فقيه»، ص 74.

الأرض»[1]. ورداً على هؤلاء نوضح أن أيَّ فقيه لم يقصد بكلمة «عامة» أو «مطلقة» هذا المعنى اللامعقول. وأنَّ كلمات مثل «اللامحدودية»، و«مُطلق العنان»، و«الإرادة القاهرة»، و «إن إرادة الفقيه مؤثرة حتى في توحيد الله تعالى والشرك به، فإذا أرادِ فبإمكانه إصدار حكم بتعطيل التوحيد»، وغيرها، هي مفاهيم ابتُدعت ونُسبت إلى الفقهاء، وهي أقرب إلى الافتراء والتهمة منها إلى المناظرة العلميّة؛ فتعبير «ولاية الفقيه المُطلقة» ـ كما سبق وأشرنا ـ مبيّن لشمولية الولاية وليس كونها من دون قيد أو شرط. ولذا، فإن ولاية الفقيه حكومة مشروطة باستمرار العدالة، وحسن الإدارة والتدبير، والاطلاع على القضايا الداخلية والعالمية، ومصالح الإسلام والناس. ومن المؤكد المعنى المُحرّف لكلمة «المُطلقة»، يتعارض مع كلام «الإمام الخميني» إذ أعلن نفسه وبشكل واضح ، أن حكومة الفقيه مُقيَّدة بقوانين الإسلام وليست فوقها، وهي ليست استبدادية[2].

صلاحيّات الحاكم الإسلامي والوليّ الفقيه:

وبديهيٌّ القول أنه من أجل معرفة العلاقة بين الوليّ الفقيه والقانون، وإزالة شبهة كونه فوق القانون، ينبغي أن نبحث، بادئ ذي بدء، في صلاحيات الحاكم الإسلامي. ولمّا كان هذا الموضوع قد بُحِث بشكل مُفصّل ووافٍ (في مجلة «فكر الحوزة»، العدد 12 السنة الخامسة)، فسنكتفي بالإشارة إليه.

إنَّ ولاية الفقيه هي امتداد لولاية النبي(ص)، وقد وردت آيات كثيرة بشأن إطلاق ولايته وضرورة اتباعه مثل: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡۖ﴾ (سورة الأحزاب، الآية 6)، و﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾ (سورة

---

(1) مهدي حائري، «حكمت وحكومت»، ص 178.

(2) «الإمام الخميني»، «ولايت فقيه»، ص 52 53.

النساء، الآية 80)، و﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ (سورة الأحزاب، الآية 36).

والأئمة الأطهار(ع) أيضاً، وبحكم حديث الثقلين، وبعض آيات القرآن، وأحاديث أخرى للنبي(ص)، هم متساوون مع النبي(ص) في هذه الصلاحيات. وفي استنباط له من الأدلة التي قدّمها في مجال ولاية المعصومين، رأى المرحوم «الشيخ الأنصاري» الولاية المُطلقة للمعصومين(ع)، حيث يقول: و«بالجملة، فالمستفاد من الأدلة الأربعة، بعد التتبع، أن للإمام سلطة مُطلقة على الرعية من قبل الله تعالى، وأن تصرفه نافذ على الرعية، ماضٍ مُطلقاً»[1].

ويستند المعتقدون بولاية الفقيه العامَّة إلى هذه الآيات في تدعيم رأيهم، ويرون أن وظائف النبي(ص) وصلاحياته (عدا مقام العصمة، والنبوة، والمقامات المعنوية) في تنفيذ قوانين الشريعة، هي ثابتة للفقهاء كذلك. وقد استند هؤلاء في ذلك إلى الروايات أيضاً، كقول النبي(ص): «اللهم ارحم خلفائي، قالها ثلاث مرات. قيل له: ومن خلفاؤك؟ قال الذين يأتون من بعدي ويروون عنّي أحاديثي وُسنّتي ويُعلّمونها النَّاس من بعدي»[2]، واستفادوا من هذا القول أنب الخلافة المُطلقة تستلزم ولاية مطلقة، وكلمة «خلفائي» فيها إطلاق، ولم يقيدّها النبي(ص) بأي قيد. إذن، فالفقهاء هم نوّاب النبي(ص) في كل شؤونه عدا الجوانب التي ذكرت[3].

---

(1) «المكاسب»، 153.

(2) «وسائل الشيعة»، 18/66، الباب 8، صفات القاضي، الحديث 53، «عيون أخبار الرضا»، 2/37، الحديث 93.

(3) «بلغة الفقيه»، 3/ 228.

وفي السياق ذاته، استدل «الإمام الخميني» بعموم وإطلاق هذا الحديث[1]. فمن وجهة نظرة، الوليّ الفقيه العادل له جميع صلاحيات حكم النبي(ص) والأئمة(ع). ولا يمكن . بحكم العقل . التفريق بين هذين الاثنين[2]، وسبب ذلك هو أن ولاية الفقيه هي استمرار لولاية المعصومين. بمعنى أن زعامة المسلمين في عصر الغيبة لم تهمل من قبل الإسلام؛ ذلك أن حفظ مصالح الأمة، وتطبيق العدالة الاجتماعية بشكل سليم، لا يقتصر على عصر حضور الإمام. وعلى هذا، فولاية الفقيه في عصر الغيبة هي استمرار لولاية النبي(ص) والإمام المعصوم(ع) الذي تقع على عاتقه مسؤولية تطبيق العدالة الاجتماعية وإدارة شؤون عامة الناس، ولا ينحصر نطاق ذلك في أمور خاصة وصغيرة، فالوليَّ الفقيه لا يتدخَّل في شؤون النَّاس إلاّ إذا تعارض ذلك مع المصلحة العامة. واستناداً إلى هذا، فالولاية لا تعني القيمومة أو الحاكمية المطلقة، كما لم تكن ولاية النبي(ص) والأئمة المعصومين(ع) أيضاً بهذا الشكل، بل إنَّ المقصود هو إدارة الشؤون العامَّة فحسب. وكما أشرنا آنفاً، فإن هذه الولاية عامة في مقابل الولايات الخاصة مثل: ولاية الأب في تزويج ابنته، وولاية الأب والجد على أموال الأولاد القاصرين، والغائبين. وقد اختلف في سعة وصلاحيات الوليّ الفقيه؛ إذ حدّد البعض ولاية الفقيه بالأعمال والأمور التي لا يرضى الشارع المقدس ببقائها بدون ضوابط، وهي التي يعبّر عنها بالأمور الحسبية والتي لا يرون أن وضعها في دائرة أوسع خالٍ من الإشكال، إلاّ أن ما يراه كثير من فقهاء الشيعة، هو أن مجال سلطة ولاية الفقيه واسع بسعة مجال حكومة النبي والأئمة المعصومين(ع).

يقول شيخ الطائفة «أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي»:

---

(1) كتاب «البيع»، 2/ 467، 470.

(2) «شؤون واختيارات ولي فقيه»، ترجمة بحث ولاية الفقيه من كتاب «البيع»، ص 25.

«. . أما الحكم بين النَّاس والقضاء بين المختلفين فلا يجوز إلاّ لمن أذن له سلطان الحقِّ في ذلك، وقد فوضوا الأئمة إلى فقهاء شيعتهم. . . »[1].

ويرى الشهيد الأول «محمد بن مكي العاملي» في باب الحسبة من كتاب «الدروس»، وجود ثلاثة مناصب للفقيه هي: إقامة الحدود والتعزيزات (الأحكام الجزائية في الإسلام)، وإصدار الفتاوى على نطاق واسع، وتوليّ أمر القضاء في حل جميع أنواع الخصومات[2]. وهذه المناصب الثلاثة من مهام الأئمة الكبرى التي تقع على عاتق الفقيه الجامع للشروط في عصر الغيبة.

من جهته يقول «الشيخ المفيد» بهذا الشأن: «وقد فوَّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع إمكان»[3].

كذلك بيّن المرحوم صاحب «جواهر الكلام» (المُتوفى سنة 1266هـ) الولاية العامَّة والمطلقة للفقهاء بشكلٍ وافٍ، فهو يعتقد أن الولاية إذا لم تكن مطلقة، فسوف يؤدي ذلك إلى الإخلال بكثير من الأمور الخاصة بتنظيم علاقات المجتمع الشيعي. ثم يقول: «عجيب أن يشكّك بعض النَّاس (ليس الفقهاء) بهذا الشأن بعد كل هذه الأدلة العقلية والنقلية الواضحة، وكأنهم لم ينالوا نصيباً من الفقه ولا يستطيعون إدراك أسرار كلام المعصومين؛ ذلك أن الكلام الوارد في الروايات مثل «جعلته حاكماً، قاضياً، حجةً، خليفة» وأمثال ذلك، يدل بوضوح على نيابة الفقهاء عن الأئمة خلال عصر الغيبة في جميع الشؤون ذات العلاقة

(1) «النهاية»، ص 301، قم، قدس، لا تاريخ.
(2) «الدروس»، ص 165.
(3) المقنعة، ص 80، «الشيخ الأنصاري»، «المكاسب»، ص 153.

بمنصب الإمامة. وإن المسؤولية التي وضعها الله على عاتق الإمام أوكلها إلى الوليّ الفقيه»[1].

والشهيد مطهري واحد ممن يعتقدون بولاية الفقيه المطلقة، فهو يقول ضمن إشارته إلى صلاحيات النبي(ص) الحكومية: «تنتقل هذه الصلاحيات من النبي(ص) إلى الإمام(ع)، ومن الإمام إلى الحاكم الشرعي للمسلمين. إن الكثير مما أحلّه الفقهاء أو حرمّوه مما يتقبله الجميع اليوم إنما كان على هذا الأساس»[2].

ويعتقد «الإمام الخميني» خلال تبيانه نظريّة الولاية المُطلقة وتدعيمها ـ إضافة إلى ما قيل آنفاً ـ أن تصوّر صلاحيات النبي(ص) الحكومية كانت أوسع من صلاحيات الإمام «علي»(ع)، أو أن صلاحيات الإمام «علي»(ع) الحكومية أوسع من صلاحيات الفقيه، هو تصور باطل ومغلوط. وبطبيعة الحال، فإن فضائل الرسول الأكرم(ص) ومِن بعدِه فضائل الإمام علي(ع) تفوق فضائل كل العالم، لكن زيادة الفضائل المعنوية لا يزيد في الصلاحيات الحكومية[3].

ومن وجهة نظر الإمام، فإن صلاحيَّات الوليّ الفقيه لا تقتصر على الأحكام الشرعية، بل إنها، بحد ذاتها، من الأحكام الأولية التي تُقدّم، عند اللزوم، على سائر الأحكام الفرعية كالصلاة والصوم وفي هذا المقام يقول:

«إذا كانت صلاحيات الحكومة محصورة ضمن إطار الأحكام الفرعية، فينبغي أن أقول: إن الحكومة الإلهية والولاية المفوضة لنبي الإسلام(ص) ظاهرة خالية من المعنى والمضمون. ويلزم من ذلك عدم إمكان الالتزام بها. فمثلاً هدم أحد البيوت لشقِّ طريق، غير موجود في

---

(1) «جواهر الكلام»، 21/ 393. 397.

(2) «إسلام ومقتضيات زمان»، ص 91.

(3) «الإمام الخميني»، «ولايت فقيه»، ص 64، كتاب «البيع»، ص 488.

الأحكام الفرعية، ونظام الخدمة العسكرية الإلزامية، ومنع خروج العملة الصعبة، أو أيِّ نوع من السلع خارج البلاد، ومنع الاحتكار، عدا بعض الحالات. كذلك فإن فرض الضرائب العامة، والضرائب الجمركية، والحد من ارتفاع الأسعار، وتحديد أسعار السلع، ومنع المتاجرة بالمخدرات، والحيلولة دون الإدمان عليها في المجتمع، ومنع حمل الأسلحة بشتى أنواعها، ومئات الحالات من أمثال ذلك مما هو داخل في حيز صلاحيات الدولة (كل هذه الأمور لم ينص عليها في الأحكام الفرعية). لذا ينبغي القول إن الحكومة هي فرع من الولاية المُطلقة لرسول الله(ص) وهي واحدة من الأحكام الأولية، ومُقدّمة على جميع الأحكام الفرعية حتى على الصلاة والصوم والحج... فبإمكانها مثلاً أن تمنع بشكل مؤقت. الحج. الذي هو من الفرائض المهمة إذا كان يتعارض ومصلحة البلاد. وإن ما قيل حتى الآن، أو ما سيقال ناجم عن عدم المعرفة بالولاية الإلهية المُطلقة. ورداً على ما قيل من أن الشائع هو أن المزارعة والمضاربة وأمثال ذلك ستزول مع تلك الصلاحيات، أقول بشكل واضح: لنفترض أن الأمر كذلك، فإن هذا من صلاحيات الحكومة»[1].

وعلى هذا يُستفاد من كلام أساطين الفقه، أن الفقيه العادل لمّا كان هو المسؤول عن إدارة شؤون الدولة، ينبغي له أن يعمل بكل ما يرى فيه مصلحة للمجتمع، وذلك ضمن نطاق القوانين الإسلامية؛ إذ سيكون من العبث تصوُّر وجود شخص على رأس الدولة، لكن بدون صلاحيات واسعة تمكنه من تنظيم شؤون المجتمع. ومن المؤكد أن الفقهاء الذين يعتقدون بضرورة تشكيل الحكومة خلال عصر غيبة الإمام المعصوم، إنما كانوا يقصدون هذا الهدف الذي أشاروا إليه بعناوين مثل «النيابة

(1) صحيفة «النور»، ج 20/ ص 170.

العامَّة للفقيه» و«الولاية العامَّة للفقيه» أو كونه «مبسوط اليد» أو «الوُلاية المُطلقة».

علاقة الولاية المُطلقة للفقيه بالقانون:

بالنظر إلى الصلاحيات الواسعة للفقيه وكونها «مطلقة»، تُطرح هذه المسألة على بساط البحث: هل أنَّ الفقيه في تطبيقه للقوانين الشرعيّة هو فوق القانون أم أنه تحت سلطة القانون؟ وهنا ينبغي الانتباه إلى أمرين:

ـ علاقة الوليّ الفقيه بالقوانين الإسلامية.

ـ علاقة الوليّ الفقيه بالدستور.

أ ـ علاقة الوليّ الفقيه بالقوانين الإسلامية:

من المهم القول أنَّ مَنْحَ صلاحيات واسعة للفقيه أدى إلى أن يتصور البعض أن الولاية المُطلقة تعني الولاية على الشريعة، وأن الفقيه يستطيع أن يتجاوز حدود الفقه والشرع، وذلك بتجاهلهما، بل وحتى أن يصدر أوامر تعارض الشرع، أو أن يمنع النَّاس من العمل وفقاً له[1].

بينما الحقيقة هي أن من له أدنى معرفة بالمبادئ الفقهيَّة، وأحاديث «الإمام الخميني» وبقية الفقهاء، لا يقبل مثل هذا الكلام المذكور آنفاً، فضلاً عن الاعتقاد والتمسُّك به. فالوليُّ الفقيه الذي يعتبره الإسلام نائباً عن النبي(ص) والإمام المعصوم(ع)، يمكنه العمل فقط ضمن إطار الشرع. وهو ليس فوق الشريعة التي ترتبط مشروعيته بها بصورة مبدئية، ويجب أن يكون في مقدمة العاملين بالقانون والتعاليم الإلهية؛ ذلك أنه المصداق الأكمل لحديث:

---

(1) مجلة «كيان»، العدد 24، ص 21.

«وأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مُطيعاً لأمرة مولاه، فللعوام أن يقلدوه..»[1].

ويجب التوضيح أنه في الوقت الذي تكون فيه حكومة الفقيه مطلقة، تكون في الوقت نفسه مقيدة بكل الشروط والمعايير الإسلامية. ولقد جرى التشديد على أن لا يكون زمام الأمور بأيدي من لا كفاءة لهم، فقد قال الإمام الراحل: «إن الحكومة الإسلاميّة ليست استبدادية ولا مُطلقة، بل مشروطة، وهي بطبيعة الحال ليست مقيّدة بالمعنى المتعارَف عليه (في الأدبيات الإيرانية) الذي تكون فيه المصادقة على القوانين تابعة لآراء الأشخاص والأغلبية، بل المقصود هو أن يكون رجال الحكم خلال التنفيذ والإدارة مقيدين بمجموعة من الشروط المحددة الواردة في القرآن الكريم وسنّة النبي الأكرم(ص)»[2].

نستخلص من ذلك أن القيود التي وُضعت على الفقيه هي من الشدة بحيث «إذا تصرف في إحدى الحالات بشكل دكتاتوري، ألغيت ولايته»[3]. و «إن كل شيء في الحكومة الإسلاميّة ينبغي أن يكون وفقاً للقانون الإلهي».

نعم، «بإمكان الحاكم الإسلامي أن يعمل بما يراه صلاحاً للمسلمين، أو ضمن نطاق دولته. وإن هذه الصلاحية ليست استبداداً بل هي عمل وفقاً للمصلحة»[4].. وواجب الحاكم الإسلامي في عصر غيبة الإمام المعصوم، هو معرفة واستنباط الأحكام الإسلاميّة، وتطبيق الفروع على الأصول وتنفيذها. وفي حالة «التزاحم» ينبغي له، وفقاً لمصالح

(1) «وسائل الشيعة»، ج18/ ص94، الباب 10، صفات القاضي.

(2) «الإمام الخميني»، «ولايت فقيه»، ص 33.

(3) «الإمام الخميني»، «بندها وحكمت ها»، ص 119.

(4) كتاب «البيع»، 2/ 461.

الإسلام والمسلمين، تقديم الأهم على المهم، وهذه قاعدة عقلائية يُقرّها الشرع أيضاً.

جدير بالذكر أنه قد يحدث «تزاحم» في ما بينها خلال التطبيق؛ حيث يبادر الفقيه إلى تقديم الأهم فيزيل «التزاحم». وهذا ضروري لتصريف شؤون المجتمع ما دام «التزاحم» قائماً، والمصلحة تقتضيه. مثال ذلك حرمة أموال الأشخاص، فلا تستطيع الدولة الإسلاميّة التصرف في أموال الآخرين من دون إذن أصحابها، استناداً إلى الحكم الأوّلي: «النَّاس مسلّطون على أموالهم»؛ إذ لا يحلّ لأحد أن يتصرف في مال غيره إلاّ بطيب نفسه. ولكن إذا كان الحفاظ على الملكية الفردية مؤدياً إلى الإضرار بمصلحة المجتمع، كأن يتوقف شق طريق يحتاجه النَّاس إلى هدم بعض البيوت، فلا يمكن، في هذه الحالة، أن نراعي مصلحة الفرد، وكذلك تسعير السلع، وإلغاء العقود الشرعيّة المُبرمة مع النَّاس من جانبٍ واحد عندما يكون ذلك العقد منافياً لمصلحة البلاد[1]، ففي حالاتٍ كهذه، يُبادر الحاكم الإسلامي إلى تقديم الأهم ومصلحة المجتمع على مصلحة الفرد. وإن آلية الأحكام والقوانين الإسلاميّة تستدعي أمراً كهذا؛ لذا، فإن الفقيه لا يكون له اختيار مُطلق وتصرف شخصي أو سلطوي في تطبيق الأحكام الإلهية، وليس بإمكان أيِّ منصف أن يرفعه فوق الشريعة والتوحيد. وإذا اقتضت مصلحة الإسلام والمجتمع الإسلامي أن يتخلى الفقيه عن حكم شرعي بشكل مؤقت، فذلك لا يعني نسخ حكم أو كونه فوق التوحيد والدين.

ب ـ علاقة الوليّ الفقيه بالدستور:

لا بدّ من القول في هذا النطاق أن محور كثير من الشُبُهات والأوهام التي طُرحت بشأن مفردة «مُطلقة» هو علاقة الوليّ الفقيه بالدستور.

---

(1) صحيفة «النور»، 20/ 170.

والسؤال الرئيس هو: تُرى هل أن ولاية الفقيه المُطلقة لها الحقُّ في فرض الولاية في إطار الصلاحيات التي حدّدها الدستور فقط (خاصة المادة 110 من الدستور الإيراني)، أم أن له صلاحيات أوسع من ذلك؟

يقول البعض: إن على الوليّ الفقيه أن يعمل ضمن نطاق الدستور والمهام المحددة له، وأن لا يُعتبر فوق القانون؛ وأن لا يتصرف خارج هذه الدائرة، وإلاّ لماذا وضعت حدود لمهامّه وصلاحياته في القانون؟

ومن جهة أخرى فإن الوليَّ الفقيه سوف يخالف الدستور الذي أقرَّه الناس. لذا، ومن أجل المحافظة على حقوق الناس، وكذلك في سبيل خلق مجتمع ملتزم بالقانون، على القيادة أيضاً، أن تعمل ضمن حدود هذه الصلاحية القانونية لئلا تثار شبهة الاستبداد.

بيد أنَّ الردّ على هذه الشبهة واضح من خلال نظريّة مشروعية القوانين المصادق عليها في نظام الجمهورية الإسلامية. فقد بيّن الدستور في المادة (110) صلاحيات وواجبات القائد في أحد عشر بنداً، ولكن يمكن زيادة هذه الفقرات أو الإنقاص منها بحسب ما تقتضيه المصالح، وتحت إشراف مجلس صيانة الدستور المُنتخب من قبل الناس. لذا، فإن ذكر هذه الحالات لا يدلُّ على التحديد والحصر. وعليه، فالدستور لا ينكر صلاحيات أخرى للقائد، خصوصاً في الحالات الضرورية التي تستدعي فيها الظروف أن يتخذ القائد خطوة مناسبة وقراراً حاسماً، بعد تشخيص الخبراء ذوي العلاقة وموضع الثقة، على أن يكون ذلك وفقاً للمعايير الشرعيّة والقانونية.

«إنَّ إطلاق ولاية الفقيه المنصوص عليه في المادة «57»، حاكم على المادة «110». وإن أولئك الذين يقولون، مستندين إلى المادة 11، إن وجود إحدى عشرة فقرة في هذه المادة يعني عدم إمكانية وجود ما هو أكثر، عليهم أن ينتبهوا إلى أن الدستور نصَّ على إطلاق الولاية في المادة

«57» لكي لا يعدد كل الصلاحيات. إذن، ففي حالة التعارض بين المادتين «57» و «110» فالمقدم هو المادة «57»؛ ذلك أن هذه المادة قد أوضحت عدم الحاجة إلى إضافة صلاحيات أخرى(في حينه). وعلى هذا، واستناداً إلى المادة «57»، فالولاية مُطلقة، وإن وجود إحدى عشرة فقرة في المادة «110» لا يعني الحصر؛ ذلك أن كل حصر محتاج إلى مفهوم معارض. كما في المصطلح القانوني. وكذلك فإن المادة «57» مطلقة. ويمكن القول الآن: إنه، استناداً إلى المادة «75» فإن (ولاية الفقيه) حاكمة على مواد الدستور، وإن الإحدى عشرة فقرة الواردة في المادة «110» لا تعني الحصر»[1].

في ضوء ذلك يتّضح أنه كون ولاية الفقيه مطلقة يستدعي أن تكون صلاحياته الحكومية أوسع من تلك المدوّنة في الدستور؛ ذلك أن مهامه أوسع. فإذا واجهت المجتمعَ معضلةٌ معقدة لا يمكن حلّها بالطرق المُتعارف عليها، ولم يُشَر إليها في الدستور، فإن المادة 110 من الدستور قد نصّت على أن من واجب القائد أنّ يبادر إلى حل تلك المعضلة بشكل من الأشكال، وأنَّ ذلك سيتم، أيضاً، استناداً إلى القاعدة الشرعيّة والعقلية القائلة بتقديم «الأهم على المهم»، وبعد التشاور مع المختصين. وفضلاً عن ذلك، فإن الصلاحيات الخاصة بفترات الأزمات قد أُخذت بعين الاعتبار في الحكومة الإسلاميّة، كما هو الأمر بالنسبة إلى بقية الحكومات، والقائد الحقُّ هو الذي يتخذ إجراءات في ضوء تشخيصه للمصلحة، رغم أنه لم يُشَر إليها بوضوح في المواد المتعلقة بالقائد، مثل: تحديد النسل، وتعيين أئمَّة الجمعة، وتعيين المدير العام للأوقاف، وتعيين رئيس بعثة للحُجاج الإيرانيين، وتعيين المتولي لإدارة «الحضرة الرضوية»، وبقية المراقد المقدَّسة إذا دعت الضرورة، وتعيين

---

(1) «عميد زنجاني»، «رسالت»، 20/ 3/ 1371ش (حزيران، 1992م) العدد 1850.

وفصل ممثلين في الأماكن التي يراها ضرورية، وعشرات الحالات الأخرى.

بناءً على ذلك، فإن حدود صلاحيات الوليّ الفقيه في الفقه والبحوث المتعقلة بصلاحيات الحاكم الإسلامي قد جرى توضيحها، واستناداً إلى الإطلاق، فإنها لا تقتصر على الحالات الخاصة (المادة 110)، لذلك أعلن «آية الله مشكيني» في إحدى جلسات مراجعة الدستور (سنة 1368ش/ 1989م):

«أقترح إضافة شيء آخر هنا (المادة 110)، وهو أنكم لم تستوفوا هنا جميع واجبات الفقيه الجامع للشُّروط، واقتراحي أن تُضيفوا إلى هذه الجملة أو أن تُجعل بعنوان بند مستقل يحمل الرقم 21 وينص على: «وسائر ما عدُّ في الدستور والكتب الفقهيَّة من واجبات الحاكم الإسلامي، وبطبيعة الحال، فإن للحاكم واجبات أخرى تدخل في نطاق صلاحياته»[1].

ويقول شخص آخر من خبراء الدستور: «اقتراحي هو أن نذكر هنا، في البدء، أن صلاحيات الوليّ الفقيه هي الصلاحيات نفسها التي كانت للنبي(ص) وللأئمة المعصومين(ع)»[2].

والقول الفصل بهذا الشأن هو قول «الإمام الخميني»:

«إن الموضوعات المطروحة في الدستور. وإن كانت في رأيي ناقصةً قليلاً، حيث لرجال الدِّين صلاحيات أوسع من هذا في الإسلام، ولكن السادة، ولأجل أن لا يخالفوا بعض المتنورين، تنازلوا قليلاً. هي بعض مهام ولاية الفقيه وليست جميعها»[3].

---

(1) «صورت مشروح مذاكرات شوراي بازنگري قانون أساسي»، 2/ 689، 690.

(2) المصدر نفسه، 3/ 131.

(3) صحيفة «النور»، 10/ 133.

والأمر الذي تجدر الإشارة إليه هنا، هو أن التَمتُّع بصلاحيات أوسع مما ورد في الدستور لا يخرج القائد إطلاقاً، عن جادة الحقِّ والعدل، ولا يؤدي به إلى مخالفة القانون؛ ذلك أنه فضلاً عن الشروط العامة، فإن العدالة شرط للقيادة. وإن مخالفته القانون وخروجه على الحقِّ والعدل يعني سقوطه عن مقام العدل والولاية:

«إذا أراد الفقيه أن يكون مستبداً، سقط عن الولاية»[1].

ويض2يف الإمام: «لو كذب الفقيه ولو بكلمة، أو خطا خطوة مخالفة للشرع، فلن تعود له تلك الولاية»[2]. فشرط العدالة دقيق جداً، فإذا كانت الولاية تُلغى بكذبة واحدة، فأين مثار القلق؟ هذا الشرط، إذاً، ينفي إمكانية الاستبداد. ويبدو أن المستنكرين قد خلطوا، عمداً أو سهواً، بين مفهومي ولاية الفقيه المُطلقة، والحكم الفردي المطلق. فقد وُصِف الحكم المُطلق بأنه الحكم الاستبدادي لشخص، أو مجموعة معينة بسمات التعسُّف والقمع والإرهاب والرعب وانتهاك القانون، ولا تحده أية موانع قانونية، ولا يمكن أن يشكوه أحد إلى أيِّ شخص أو جهة قانونية[3]. وفي ظلِّ حكومات كهذه، لا يكون هناك أيَّ دور أو إرادة للشعب، ويعتبر الحكامُ الحكومةَ ملكَهم الخاص، ويرتكبون أفظع الجرائم في سبيل البقاء في الحكم[4]. ولا ينطبق أيَّ من الأوصاف المذكورة على الوليّ الفقيه، فهو يعيش، دائماً، في صراع مع الظلم، وانتهاك حقوق الآخرين، ومع نفسه، وإذا وجدت فيه واحدة من الصفات المذكورة، فلن تكون له عندها مشروعية.

---

(1) المصدر نفسه، 10/ 39، 174.

(2) المصدر نفسه، 11/ 37.

(3) «فرهنك علوم سياسي»، ص 25.

(4) «مونتسكيو»، «روح القوانين»، ترجمة «علي أكبر مهتدي»، ص 93 ـ 119، «تاريخ فلسفة سياسي»، 1/ 134.

وفي إيضاح التناقض الجوهري بين ولاية الفقيه والاستبداد يقول: «الحكومة الإسلاميّة ليست استبدادية، يكون فيها رئيس الدولة مستبداً يفعل ما يشاء، ويستهين بأموال الناس، وأرواحهم، ويتصرف فيها كما يحلو له، يقتل من يشاء ويُنعم متى شاء على من يشاء. ولم يكن حتى الرسول(ص) وأمير المؤمنين(ع) وكل الخلفاء يتمتعون بصلاحية كهذه»[1].

وعلى هذا، فإنَّه إذا بُحثت هذه المسألة بقليل من الدِّقة بعيداً عن العداوات، والأحقاد، والأحكام المسبقة، فإنّه سيتضح أن امتلاك القائد لصلاحيات تتعدى حدود الدستور لا يعني التمحوُر حول الذات وانتهاك القانون، بل يعني إخراج المجتمع من الأزمات التي تحدث في ظروف خاصة. فالآلية المطروحة في دستور الجمهورية الإسلاميّة تجمع بين كون ولاية الفقيه مُطلقة، وكون الفقيه خاضعاً للقانون. وفي الحقيقة، فإن الدستور هو تفصيل تنفيذي لمبدأ ولاية الفقيه، والنظام الإسلامي هو آلية تنفيذه.

ولأجل المحافظة على سعة نطاق صلاحيات ولاية الفقيه، ووضع قاعدة راسخة لها (لئلاَّ تكون هناك ذريعة للباحثين عن الذرائع)، فقد أضيفت عند مراجعة الدستور، اللائحة المصادق عليها في 1368ش(1989م)، مواد شاملة وصلاحيات أساسية تلبّي حاجات البلاد القانونية والحالات الطارئة، يُستفاد منها بشكل مباشر عادَة، وفي أحيان أخرى بواسطة وعن طريق مؤسّسات قانونية، مثل: مجلس الأمن القومي ومجمع تشخيص مصلحة النظام.

والمواد الثلاث المُضافة هي:

---

(1) «الإمام الخميني»، «ولايت فقيه»، ص 32 33.

1 ـ رسم الملامح العامَّة لسياسة نظام الجمهورية الإسلاميّة بعد التشاوُر مع مجمع تشخيص مصلحة النظام.

2 ـ الإشراف على سلامة تطبيق السياسة العامَّة للنظام.

3 ـ حلّ المعضلات التي تجابه النظام مما لا يمكن حلُّه بالطُّرق المُعتادة، بواسطة مجمع تشخيص مصلحة النظام[1].

ومع أخذ هذه المواد الثلاث بعين الاعتبار، فإن كل عمل يُنجزه الوليُّ الفقيه لمصلحة الإسلام والمسلمين ينطابق مع القانون أيضاً؛ ذلك أن الولاية المُطلقة لا تعني شيئاً سوى أن ترسم سياسة النظام العامة، وتُشرف على سلامة تطبيقها، وتُحلَّ المُعضلات المعقدة الطارئة.

أهميَّة وضع الأُسُس السِّياسيَّة العامَّة للنظام:

بديهيٌّ القول أن أهمِّ الحالات التي يكون فيها للولي الفقيه حضور فاعل هو تقديم حلول للمعضلات التي تواجه النظام. لذا، فإن بحث وضع السياسة وإدارة الأمور مهم جداً، فالتخطيط السياسي له مراحل متنوعة ومتعددة، والهدف منها تحديد الأسس، والحدود، وكيفية التَحوّل من الوضع الراهن إلى الأمثل المنشود في المستقبل. وهذا الأمر، في حقيقته، يتضمن اتخاذ القرارات وفرض السيادة ضمن نطاق التخطيط والتعليمات؛ أيَّ تفاصيل السياسة بصغيرها، وكبيرها، والداخلي منها، والخارجي.

وكمثال، نشير إلى أمر خطير يتعلق بالتخطيط العام للنِّظام القائم على أساس ولاية الفقيه اعتماداً على الدُّستور، هو العلاقات أو السياسة الخارجية. فلأجل رسم خطوط السياسة الخارجية بجميع مراحلها ينبغي مراعاة ما يلي:

---

(1) «قانون أساسي»، [دستور الجمهورية الإسلامية] الفقرات 1. 2. 8، من المادة 110.

1 ـ إن الدستور وبوصفه الميثاق الوطني، يتضمَّن أُسُس القوانين، والسياسات، والضوابط العامة.

2 ـ يقف القائد على رأس هرم السلطة الحاكمة.

3 ـ تختصُّ المؤسسات المرتبطة بالقائد، خصوصاً مجمع تشخيص مصلحة النظام ومجلس الأمن القومي، في رسم السياسة الدفاعية والأمنية للبلاد ضمن نطاق السياسة العامَّة المقررة من قبل القائد، والتنسيق بين الأنشطة السِّياسيَّة، والأمنية، والاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية ذات العلاقة بالتدابير العامة.

4 ـ يُعتبر مجلس الشورى الإسلامي، واللجان المنبثقة منه، ولاسيما لجنة العلاقات الخارجية، مسؤولين عن السياسة التنفيذية، ووضع السياسة الخارجية، والعلاقات الخارجية، والأهداف، والمبادئ، والأُسس، والأساليب التي تتبلور بشكل قوانين ينبغي مراعاتها.

5 ـ إن مهمة مسئولي الدولة، سواء رئيس الجمهورية أم معاونيه أم الوزراء، خصوصاً وزير الخارجية، هي تطبيق السياسات التنفيذية على أساس التخطيط الشامل الذي تعتبر السياسة الخارجية الواردة في القوانين والبيانات التنفيذية، ودور كل واحد من المؤسسات المذكورة، من أهمّ مهامه.

وعلى هذا، فرسم السياسة الخارجية يتم مع الأخذ بالاعتبار كل هذه المراحل، وبشكل دقيق. فالقائد يحدد الخطوط العريضة ويشرف على تطبيقها.

وإذا استجدت مسألة طارئة في العلاقات الخارجية تحتاج إلى اتخاذ قرار فوري، يبادر هو، أو الفريق العامل بإمرته، إلى اتخاذ ذلك القرار، استناداً إلى فقرات المادة «110». ويسري ذلك على كل الحالات.

الأحكام الحكومية ذات العلاقة بالمصلحة العامة:

ولا ريب أن ما يأمر به الوليّ الفقيه استناداً إلى الخطوط العامَّة للنِّظام مُراعياً المصلحة العامَّة وحل المعضلات في ضوئها، يُسمّى في المصطلح العلمي والفقهي بـ «الأحكام الحكومية» [أو الأحكام الولائية]. وهي الأحكام (في مقابل الأحكام الأولية والثانوية) تعني التعليمات، والقوانين، والضوابط العامة، وتفاصيل تنفيذ الأحكام والقوانين الشرعيّة التي يصدرها القائد الشرعي في المجتمع الإسلامي ضمن نطاق القضايا الاجتماعية، مستنداً إلى صلاحياته كقائد يُراعي المصلحة العامة. فالأحكام الولائية هذه تصدر من أجل حلّ المعضلات والنزاعات[1].

في هذا السياق نشير إلى رسشالة كتبها الإمام بشأن أحداث كردستان مؤرخة في 21/ 8/ 1979م قال فيها:

«لقد أصدرت أمراً إلى المدير العام لشركة النفط بأن يخصص لكردستان ثمن مبيعات يوم واحد من النفط بالتشاور مع الحكومة»[2].

ورداً على رسالة موجهة له من رئيس مجلس الشورى آنذاك في أيلول 1981م قال: «ومع الإشارة إلى الصلاحيات الواسعة للولي الفقيه، منح صلاحيات مهمة للمجلس للمصادقة على القوانين وتنفيذها، مما يمكّن المجلس، بعد تحديد الموضوعات المستجدة - من المبادرة إلى وضع القوانين اللازمة بحسب الأحكام الثانوية في سبيل حفظ المصالح العامَّة للبلاد[3]. واستناداً إلى أقوال الإمام، فإنَّ الأحكام الحكومية هي

---

(1) «القواعد الفقهية»، 1/ 320، جواهر الكلام، 40/ 100 «الإمام الخميني» «الرسائل»، ص5، «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، ص 89.

(2) صحيفة «النور»، 8/ 262.

(3) المصدر نفسه، 15/ 188.

من الأحكام الأولية والدائمة المنفعة، ولها، غالباً، طابع تنفيذي يساعد في حل المعضلات التي يواجهها النظام، والحكم بدفع الضرائب نموذج على ذلك.

يقول «الشهيد مطهري» بهذا الشأن:

«إذا استدعت المصلحة العامَّة فرض ضرائب تصاعدية، وحتى لو استدعى توزيع الثروة الاجتماعية أن يصل إلى المالك الأصلي 5% وتؤخذ ضريبة مقدارها 59%، فينبغي العمل بذلك... ولا يشكُّ أيَّ فقيه في هذه «الكبرى الكلّية» التي تقول بأنه يبغي التخلي عن المنافع الصغيرة في سبيل مصلحة الإسلام الكبرى»[1].

وثمة نموذج آخر يمكن ذكره هو تحديد الملكية طبقاً للصلاحيات الحكومية ورعاية للمصلحة العامَّة، وفي هذا يقول «الإمام الخميني»:

«في الوقت نفسه الذي يحترم فيه الشارع المقدس الملكية، إلاّ أن ولي الأمر إذا رأى أن هذه الملكية المحدودة مخالفة لمصلحة الإسلام والمسلمين، يمكنه أن يحدّ منها بقدر معيّن، ويمكنه أن يصادرها منه بحكم الفقيه»[2].

كما أن «الشهيد مطهري» يصرّح بهذا الأمر أيضاً[3].

وغنيٌّ عن القول أنه توجد نماذج كثيرة من هذا القبيل، وضع الفقهاء بموجبها حل المعضلات التي تجابه المجتمع على عاتق الحكم الإسلامي. وأحكام الفقيه الحكومية هي، بشكل عام، على صنفين:

---

(1) «إسلام ومقتضيات زمان»، 2/ 86.

(2) صحيفة «النور»، 10/ 138.

(3) «إسلام ومقتضيات زمان»، 2/ 86.

الأول: الأحكام الحكومية المُتزاحمة مع الأحكام الأولية في مرحلة التنفيذ، كالحكم بتعطيل بعض الأحكام الأولية (الحج مثلاً) استناداً إلى المصالح؛ حيث يسقط ذلك الحكم بعد زوال الظروف الاستثنائية، ويُعاد العمل بالحكم الأولي من جديد[1]. وبطبيعة الحال، فإن هذا الأمر ليس جديداً، بل كان سائداً على الدوام بين المسلمين.

الثاني: الأحكام الحكومية التأسيسية، وهنا تستدعي صلاحيات الوليّ الفقيه الواسعة أن يصدر أوامره لإدارة المجتمع، وتُعدّ هذه الأحكام أحكاماً أولية تتعلق بالحوادث الواقعة، مثل الأحكام الانضباطية والمقررات الإجرائية[2]. ونورد كنموذج عللك، تعيين لجنة للتعزيزات، حيث كتب الإمام بتاريخ 28/ 8/ 1364ش (19/ 11/ 1985م)، جواباً على سؤال موجه من رئيس لجنة الشؤون القضائية والقانونية في مجلس الشورى، ما مفاده:

«في هذه الفترة، حيث لا تتمتع الأغلبية الساحقة من العاملين في سلك القضاء بالشروط الشرعيّة المطلوبة للقضاء، وإنما سُمح لهم بالعمل بسبب الحاجة؛ لذا، لا يحق لهم تعيين الحدود والتعزيزات من دون إذن الفقيه الجامع للشروط. وعلى هذا، فمن الضروري تحديد التعزيزات عن طريق تعيين هيئة يُسمح لهم بالعمل في إطارها ولا يحق لهم تجاوزها، وهذا الأمر مؤقت تدعو إليه الضرورة، إلى أن يتم تعيين قضاة جامعين للشروط المطلوبة»[3].

وعلى مدى قيام النظام الإسلامي في إيران، ولاسيّما في السنوات الأخيرة من حياة الإمام (قده)، كانت تنشأ معضلات عديدة في إدارة

---

(1) صحيفة «النور»، 20/ 171.

(2) «محمد هادي معرفت»، «ولايت فقيه»، ص 174.

(3) صحيفة «النور»، 9/ 176.

أمور البلاد لم يكن يوجد لها حلّ في الدستور، وكان مسئولو الدولة يقدّمون له استفتاءات عديدة لحلها، فكان بدوره - مع الأخذ بالاعتبار ولايته المُطلقة والصلاحيات الواسعة للحكومة الإسلاميّة - يسعى إلى حل معضلاتهم؛ لذا حظيت الحكومة بصلاحيات واسعة من قبله خلال سنوات الحرب والجهاد الساخنة، ومن ذلك حقُّ التعزيزات الحكومية الذي ألغاه الإمام بعد انتهاء حالة الحرب التي كانت تعيشها البلاد، وعدُّ ذلك حقّاً للفقهاء الجامعين للشروط فقط.

عنصر المصلحة:

من الملاحظ أن مُفردة «المصلحة» تُستخدم كثيراً في هذه المقالة وكل المقالات ذات العلاقة بولاية الفقيه، ما يدّلل على أنها ذات أهمية كبيرة. ويكفي، لإثبات أهميتها، أنَّ الجانب العملي وحل معضلات النظام في شتَّى المجالات رهن بمراعاة هذا العنصر المهم والمصيري. في هذا المجال يقول «الإمام الخميني»: «في الإسلام تُقدّم مصلحة النظام على كل شيء، وعلينا جميعاً أن نتّبع ذلك»[1]. ويقول أيضاً: إنَّ مصلحة النظام والشعب من الأمور المهمة التي يمكن أن يؤدي الوقوف بوجهها والغفلة عنها إلى التشكيك في إسلام المستضعفين العزيز في الماضي والحاضر وهزيمته، وإلى انتصار إسلام المستكبرين الأميركي المدعوم بمليارات الدولارات بواسطة عملائهم في الداخل والخارج»[2].

والمقصود بالمصلحة هو مراعاة المصالح الوطنية والاجتماعية، والحؤول دون حدوث الخسائر الكبرى. وبعبارة أخرى، مراعاة الأولوّيات، وحلَّ المعضلات والمشاكل التنفيذية، ورعاية المصالح الأساسية للإسلام، والأمة الإسلامية؛ وإن تشخيص المصلحة والزمان

---

(1) المصدر نفسه، 21/ 112.

(2) المصدر نفسه، 20/ 176.

المناسب لإعلان حكم ما، يقع على عاتق الحاكم الشرعي الذي يستخدم صلاحياته في ضوء هذه المصلحة بشكل مباشر أو بواسطة ذوي العلاقة. ونطاق تشخيص المصلحة هذا هو غالباً، وليس دائماً، الحالات التي ليس فيها حكم إلزامي (الوجوب أو الحُرمة)؛ أيَّ المباحات. إلاّ أنَّ مصلحة الإسلام والمسلمين تتطلَّب أن يُمنع أو يُفرض تطبيق بعضها إلى حين انتفاء الضرورة. ومن المؤكدّ أن إعلان المنع أو الوجوب في أيّ زمان مرتبط برأي الحاكم الإسلامي، وهذا يجعله فوق القانون، بل وينبري لذلك مستنداً إلى صلاحياته الشرعيّة والقانونية. ولكن، بما أنه لا يستطيع وحده تشخيص الموضوعات المتنوعة في المجالات المختلفة وتنفيذها، فمن الطبيعي أن يستعين بالخبراء شأنه شأن بقية الحكومات، ويضع نظاماً على أساس الاحتياجات، ويعيّن مسؤولين للتنفيذ ولإدارة الحكومة، وتحديد وتشخيص العناوين، ويكون هو على رأس الهرم مُشرفاً على المجموعة بأكملها. وبهذا يُدفَع الإشكال القائل: إنَّ الفقيه يحتاج إلى التخصّص في كثير من المجالات لو أراد العمل بالدُّستور والإشراف على سلامة تطبيقه؛ لأنَّ المهام المسندة إليه كثيرة ومتنوعة.

يقول الإمام في ضوء هذا التحليل:

«يقول البعض: إن الفقهاء عاجزون عن إدارة الشؤون السِّياسيَّة والعسكرية وغيرها، وأقول رداً على ذلك: إنَّ هذا الكلام لا يستند إلى شيء، ولا يستحق أقل اهتمام؛ ذلك أنَّ تدبير الأمور في كل دولة إنما يتمُّ بتضافر جهود الكثير من المتخصصين وذوي الأفكار الثاقبة، وإنَّ الملوك ورؤساء الجمهورّيات منذ القدم، وحتى الآن، لم يكونوا ـ إلاّ في حالات نادرة جداً ـ على معرفة بالإجراءات السِّياسيَّة والنُظُم العسكرية، بل كان الأمر، دائماً، يتمُّ بأن تنجز كل مهمة على أيدي المتخصصين فيها. ولعل الأمر الجدير بالاهتمام الكبير هو أن القائد ورئيس الدولة، إذا كان عادلاً، من البديهي أن يختار وزراء وموظفين عادلين وصُلَحاء، ويؤدي هذا إلى

انخفاض نسبة الظلم والفساد والاعتداء على الأموال العامة، والمحافظة على أرواح النَّاس وحرماتهم وكراماتهم، وكما كان الأمر على عهد «الإمام علي»(ع) الذي لم يكن يباشر جميع الأمور بنفسه بل كان يختار قضاة وقادة عسكريين وغيرهم، ويسند إليهم المهام، فالأمر اليوم هو على هذه الشاكلة؛ أيَّ أنَّ إدارة الشؤون السِّياسيَّة، والعسكرية، وكذلك إدارة المُدن وصيانة ثغور البلاد هي كلُّها بأيدي أشخاص يتمتعون بالجدارة الكافية»[1].

وسائل السيطرة على سلطة الفقيه:

لا بدّ من الإشارة إلى أن كل ما يُقلق منتقدي نظريّة ولاية الفقيه المُطلقة هو عدم محدودية صلاحيات الفقيه، فهم يرون أنَّ السبيل إلى حل هذه المشكلة هو تحديد سلطة الفقيه. وبطبيعة الحال، فإنَّ سعة نطاق الصلاحيات الحكومية، قد تُستغل بشكل كبير، وربما يُتَوصّل بها إلى إلغاء أحكام الله بذريعة المصلحة، لكنَّ هذا الخلل يمكن تلافيه بأشكال أخرى وليس بإلغاء صلاحيات الحاكم. ولقد قلنا في ما مضى: إن هذا إطلاق في عين التقييد (وفق ما تقتضيه مصلحة المسلمين والقوانين الشرعية) وليس انفلاتاً. ونذكر هنا بعض الوسائل لضبط تصرفات الفقيه:

أ ــ الصفات الذاتية للقائد:

لا شكّ في أن أول وأهم عوامل الانضباط هو أن يتمتَّع قائد النظام الإسلامي بصفات وخصائص متميزة مثل: الإيمان، والالتزام التّام بالتعاليم الإسلاميّة، والتقوى، والعدل، والعلم، والفقاهة، والتدبير، والشجاعة، وأن يحظى بقبول الأغلبية. فمن البديهي أن لا توجد هذه الصفات في من يحمل أقل قدر من دوافع الدكتاتورية، والاستبداد،

---

(1) «شؤون واختيارات ولي فقيه»، ترجمة بحث «ولاية الفقيه» من كتاب «البيع»، ص 80.

وانتهاك القانون. لأن وجودها في أيّ شخص سيكون أكبر رادع له عن الاستبداد. وقد وضعت المادتان «5» و «107» من الدستور ولاية الأمر وإمامة الأمة على عاتق الفقيه العادل المتقي، العارف بشؤون عصره، والمدير، والمدبّر. ففقيه كهذا لا يكون فقط خالياً من الشخصانية، بل إنه يتهرب من قبول هذا المنصب إلاّ أن يكون هذا من باب أداء الواجب الإلهي؛ ذلك أن التمتع بهذه الخصائص واكتساب صفة التقوى ليس أمراً سهلاً. كما عليه أن يثبت، بشكل عملي، أنه متّقٍ، متغلّب على هواه، لا يرتكب الكبائر ولا يُصرّ على الصغائر. وبعد تمتُّعه بهذه الصفات وتسلُّمه منصب القيادة أيضاً، يخلع من منصب الولاية إذا ظهرت لديه خيانة للأمانة، وروح استعلاء.

ب ـ القوانين الإلهية:

من البديهيّ أنَّ الحكومة الإسلاميّة هي حكومة القانون، وأنَّ جميع مسؤولي السلطات التنفيذية، وعلى رأسهم الوليّ الفقيه رغم سعة نطاق صلاحياته، هم مطيعون للقانون الإلهي، القانون الذي يعارض، بشدة، التصرُّف المستبد بأي شكل وأيّة صيغة مهما كان قليلاً.

وعن هذا الأمر يقول «الإمام الخميني»:

«الإسلام دين قانون، ولم يكن بإمكان أحد حتى النبي(ص) أن يتصرف خلاف ذلك ولم يفعل ذلك. ولقد قال تعالى لنبيّه(ص):

﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ (سورة الحاقة، الآيتان 44 ـ 46). هذا هو حكم القانون، لا يحكم سوى القانون الإلهي، لا الفقيه ولا سواه، فالجميع خاضعون للقانون، منفّذون له»[1].

---

(1) المصدر نفسه، 10/10، 53.

ومن الطبيعي أن لا يسود النظام الإسلامي القائم على نظريّة ولاية الفقيه، أسلوب الاستبداد ونزعات التسلط؛ ذلك أنه مُلْهَم ومنبعث من الوحي الإلهي، وهو مسؤول عن كل واحد من أعماله. فالقوانين والضوابط الإلهية هي عامل قويّ لقمع الأهواء النفسية، ومن يستشعر نفسه في حضرة الله، وأنه ينبغي له تقديم تفسير شرعي مقبول لكل فعل في حضرة القدس الإلهي، لا يتخّذ من منصبه ومكانته الاجتماعية وسيلة للاستبداد وظلم العباد.

ج ـ المصلحة العامة:

من المفيد القول أنه ثمّة قيد آخر لحالة الإطلاق الموجودة في الولاية، وهو الأخذ بعين الاعتبار المصالح الحقيقية للمولّى عليهم (وليس المصالح الشخصية) بشكل يُفنى معه الفرد في المصلحة العامة: «على من يحكم المسلمين والمجتمع الإنساني أن يأخذ بعين الاعتبار، دائماً، المصالح العامة، ويغضّ الطرف عن القضايا الخاصة والعواطف الشخصية»[1]. واستناداً إلى هذا ـ وكما مرّ آنفاً ـ فإنَّ الولاية المُطلقة تعني التصرُّف في جميع أمور البلاد بشروطٍ، وبمقتضى المصلحة، وإنَّ عدم مراعاة ذلك يستدعي الخلع من القيادة.

د ـ الاستفادة من الاستشارة:

إذا أردنا ببساطة شرح معنى الاستبداد نصل إلى أنه تصرّف الفرد من دون مراعاة آراء الآخرين، ويقع في مقابله أسلوب التشاور. ففي نظام الولاية المُطلقة للفقيه، ورغم أنَّ الذي يتخذ القرار النهائي هو الوليّ الفقيه شخصياً، نجد قائد الحكومة الإسلاميّة مضطَّراً لاستشارة المتخصّصين والخبراء في شتَّى الأمور، وبعد أن يُحاط علماً بكافة الآراء ووجهات النظر، عليه أن يتخذ القرار المناسب كما أشير إلى ذلك في

---

(1) «الإمام الخميني»، «ولايت فقيه»، ص 95.

المادة «110» من الدستور. وحتى لو افترضنا عدم وجود أمر كهذا في الدستور، فإنه ينبغي للحاكم الإسلامي، اتّباعاً للقرآن وسيرة النبي(ص) والأئمة(ع)، أن يطبِّق مبدأ الشورى. وبناءً على هذا، فإنّه لا يوجد ما يقلق في الولاية المُطلقة.

هـ ـ إشراف النَّاس ومجلس الخبراء:

لا بدّ من التأكيد على أن عمل القائد يقع تحت إشراف النَّاس دائماً، بشكل مباشر أو بالواسطة (مجلس الخبراء). والمهمة الرئيسة لمجلس الخبراء هو تعيين القائد، وإذا خرج عن طريق العدل والتقوى، عُزِل تلقائياً. إلاّ أنّ تشخيص هذا الخروج والإعلان ينبغي أن يتمَّ بواسطة مسؤول رسمي وهو مجلس الخبراء. وعلى هذا، فإنّ واحداً من مهام هذا المجلس هو الإشراف على أعمال القيادة للحؤول دون بلوغ الأمر مرحلة العزل[1]. وهذا الإشراف الحازم يعدُّ أسلوباً فاعلاً لمنع استغلال السلطة وصلاحيات القائد الواسعة، والقانونية.

ز ـ حقُّ النقد:

وبالرغم من وجود كل سبل المراقبة لسلطة الفقيه، يبقى حقُّ الناس في نقد أعماله مُصاناً. والمقصود بالنقد هو النصيحة وتوخّي الخير، وليس التخريب والهدم. والنصيحة والنقد البنّاء يعنيان كل قول أو فعل رُوعيَ فيه خير وصلاح من قُدّمت له النصيحة. والقرآن الكريم يصف دعوة الأنبياء بالنصيحة، وكلَّ واحد منهم بالناصح الأمين؛ ذلك أنهم لم يكونوا يتوخون سوى الخير للناس[2]. فقد قال «نوح»(ع): «وأبلغكم

---

(1) «محمد تقي مصباح يزدي»، مجلة «حكومت إسلامي»، العدد 8، ص 42.

(2) جذر هذا المعنى من: «نصحت العسل» أي صفّيته. وعلاقة هذه المادة بالعمل الذي ينجزه الناصح هي أن الناصح ينقي كلامه من كل شائبة وغش، ولا يترك فيه دافعاً سوى حُبِّ الخير.

رسالة ربي وأنصح لكم»، وقال هود عليه السلام: «أبلغكم رسالة ربي وأنا لكم ناصحٌ أمين». فالنصيحة للجميع تؤدي إلى تطوّر الأعمال وتزداد أهميتها للحاكم الإسلامي. وليس من مصلحة قادة المجتمع الإسلامي أن يجعلوا أنفسهم فوق الانتقاد بمعناه السليم، فعلى الحاكم أن يعلم أن النَّاس يشرفون على أعماله، ومن حقهم أن يُسدوا له النُصح عند الضرورة. وقد كان «الإمام علي»(ع) يطلب إلى النَّاس أن ينتقدوه وعن هذا قال:

«فلا تكلّموني بما تكلّم به الجبابرة، ولا تتحفظوا مني بما يتحفظ به عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنوا بي استثقالاً، في حقٍّ قيل لي»[1].

قال «الإمام الخميني»:

«النقد لأجل البناء وإصلاح الأمور، شيء ضروري»[2].

في ضوء الشرح يتأكد عدم وجود حكومة دينية مطلقة، وحتى النبي(ص) لم تكن لديه حكومة مُطلقة قائمة على الرغبات النفسية كبقية الناس، وكان يتحرك وفقاً لما يمليه عليه الوحي. كذلك فإنّ غير المعصومين مثل الفقهاء، ليسوا فوق القانون، بل وليسوا فوق النقد أيضاً. وعليه فإن من حقِّ الأمة أن تدقق في أعمال القائد وتُحاسبه. وهكذا تكون حركة القائد محكومة للقانون وليس العكس.

كلمة أخيرة:

تجدر الإشارة في ختام بحثنا إلى أنَّ هذا الكم من المقالات، والإشكالات، والشُبُهات التي تُثار حول ولاية الفقيه وأهليته العلمية،

---

(1) «نهج البلاغة»، الخطبة 216، الطبعة التي حققها «صبحي الصالح».

(2) صحيفة «النور»، 14/236.

والأخلاقية، وسلطته، مما يُكتب ويُنشر، لا يوجد له مثيل بشأن بقية أركان النظام الإسلامي. ولعلَّ السر في ذلك يعود إلى الموقع الحسّاس، والمكانة السامية لوليِّ الأمر الذي كان بمثابة عمود خيمة الدِّين، والعمود الفقري للنِّظام الذي ترتكز عليه بقية الأركان، وإلى محاولة الأعداء وعملائهم استهدافه. وهذا الإشكال القائل: إن تركيز السلطات بشكل مُطلق يترافق مع الفساد واستغلال السلطة، لا قيمة له لدى المسلمين الذين يعيشون في الأجواء الروحية للمجتمع، ويعايشون أناساً فضلاء متقين قد هذّبوا أنفسهم. وعلى قادة المجتمع الإسلامي أن يتمتعوا بالصفات التي يتحرَّق «الإمام علي»(ع) شوقاً إلى رؤيتها؛ أيَّ أن يكونوا علماء ربانيين[1]. فهم بعيدون عن الاهتمام بالدنيا والسلطة، وانتهاك الحقوق، ويسعون إلى دفع المجتمع، أيضاً، بهذا الاتجاه، ولا يتمُّ بلوغ هذه المرحلة، إلاّ بعد اجتياز معترك جهاد النفس. لذا، فإن اتهامهم بالاستبداد وانتهاك القانون، هو تهمة غير مقبولة.

ولعلّ الجدير فعلاً بالنقاش وإمعان النظر، هي أفعال وتصرُّفات مسؤولي النظام الإسلامي. فالقيادة، وبعد انتخابها من قبل مجلس الخبراء، لا تتوانى لحظة عن أداء المهمات المنوطة بها شرعاً وقانوناً. والمهم هو: هل أنَّ الأوامر الصادرة من مقام وليِّ الأمر تُنفّذ أم لا؟ فجميع المسؤولين مكلّفون بتنفيذ أوامره وإرشاداته. وعندما يتم ذلك بمسؤولية، فإنّ الأعمال ستُنجز بشكل طبيعي، ومنطقي، وقانوني، وسيكون النظام القائم على ولاية الفقيه مُقتدراً، وفاعلاً، ومُتمكناً من حلِّ المُعضلات، مما يؤدي إلى تعزيز مكانة هذه الولاية. لكن إذا لم تكن هذه المجموعة متمتعة (لأي سبب كان) بالفاعلية اللازمة، أو كان أعضاؤها يفكرّون بمصالحهم الشخصية، أو الفئوية، فسيُنسب ضعف

(1) «نهج البلاغة»، الحكمة 139.

النظام وخِوَرُه وعدم فاعليته إلى الوليّ الفقيه. وكل فرد من المنتخبين ممن يتولون منصباً في هيكلية النظام، له دور في النظام بِرمته، وسيكون تقصيره في أداء الواجب خيانة بحق الإسلام والمسلمين؛ ذلك أنَّ القوانين المتعارف عليها في البلاد، هي الأخرى، قد اكتُسبت مشروعيتها بتأييد وإقرار الوليّ الفقيه، والتخلف عنها هو تخلف عن الحكم الشرعي. وعلى هذا الأساس، قال «الإمام الخميني»: «إن تخطي إشارة المرور الحمراء مشكل شرعاً».

وحتى لو افترضنا أنّ قائد المجتمع هو إنسان معصوم «كالإمام علي»(ع)، فإن الأعداء والجهلة من الأصدقاء يمكن أن ينسبوا ضعف وتهاون بعض الموظفين إلى شخصيته المقدسة. فثمة حادثة من هذا النوع تُروى عن الإمام وفيها أنَّه بينما بكى بشدة عندما بلغه خيانة أحد عمّاله وشكى إلى الله من عمله. فلو أنّ هذا الشخص أدّى واجباته بشكل صحيح، لكان أسهم في تحسين صورة الحكومة وتعزيز النظام العلوي، ونال رضا الله والإمام(ع). وفي السياق عليه نذكر أن ضعف الكوفيين وخورهم عن التحرُّك نحو ميادين الجهاد، رغم أن «الإمام علياً»(ع) دعاهم مراراً إلى ذلك، أدى إلى حدوث خلل عام في عمل الحكومة، وبطبيعة الحال، فإن الذنب كان ذنبهم. الأمرنفسه ينطبق اليوم على مجتمعنا الإسلامي الذي يتولى حكمه قائد حلّ محلّ المعصوم(ع)، وورث منصب الإفتاء، والقضاء، والحكم المشروع عنه. فهو ولايته بالاعتماد على هيكل النظام والمسؤولين الصغار والكبار فيه. وقد منح النَّاس المكانة اللائقة، وهيّأ هؤلاء الشرط العملي للقيادة من خلال مصداق «حضور الحاضر». كما أن القائد بدوره تم انتخابه بصفات ممتازة قلّ نظيرها. وفي المقابل يشكّل مسئولو النظام حلقة الوصل بين القائد والناس، وسبب وجودهم هو خدمة الناس في آن معاً، فهم يستطيعون، بالخبرة والإيمان والعقل، أن يكونوا خدماً للنِّظام والناس،

وبذلك يصونون كرامة الولاية، وعند تقصيرهم يشوّهون صورة النظام الإسلامي ويتسبّبون بوهِنِه. انطلاقاً من كل ذلك، فإن النقد، أو المناقشة، أو التدقيق في أعمال موظفي النظام ومحاسبتهم، هو أمر تزداد الحاجة إليه أكثر من أيِّ شيء آخر، كما أن تصحيح أخطائهم يحتاج، بطبيعة الحال، إلى جهود جماعية مكثّفة، لتشمل الأخلاق، والتربية، والثقافة، والاقتصاد، والأسرة، والفرد، والمجتمع. ولا شكّ في أن الانتقادات ستنعدم تماماً إذا كان قدر ضئيل من العدالة التي ينبغي لولاية الفقيه المُطلقة أن تراعيها (وهي تراعيها) متوافراً في كل المسؤولين، والموظفين. فإن الانتقادات ستنعدم تماماً.

لكن، وللأسف، انعدمت هذه الصفات في بعض المسؤولين، مما أدى إلى أن تُنسب العيوب والنقائص إلى ولاية الفقيه، فتثار الشبهات بشأنها.

الدائرة الموضوعية لحكم الوليّ الفقيه من وجهة نظر الامام الخمينيّ

أ. إسماعيل نعمت اللّهي

إنَّ الحكم الحكوميّ من الموضوعات التي أُشبعت بحثاً، بغية الوقوف على ماهيَّته وملاكه وحدوده وشرائطه وسائر القضايا المرتبطة به. والمقالة التي بين يديك تسلّط الضوء على أحد الأبعاد ذات الأهمية بالنسبة لهذا الموضوع، وهو: «نطاق الحكم الحكوميّ أو دائرته الموضوعية».

ممَّا تنبغي الإشارة إليه، هو أنّ هنالك ثلاثة محاور ثلاثة محاور يمكن أخذها بعين الاعتبار في مجال الحكم الحكومي، وهي: النِّطاق الموضوعي والزماني والمكاني.

والمقصود بالنِّطاق الموضوعي الموضوعات التي يمكن أن تكون تابعة لحكم الحاكم الإسلامي والوليّ الفقيه، وما إذا كانت أحكام هذا الحاكم تقتصر على المسائل الشرعيَّة، أو أنّه يتجاوز تلك الحدود، وما إذا كان يحقُّ له أن يصدر أحكاماً في جميع الشؤون ذات الصلة بالدَّولة وإدارة البلاد، كالتشريع والتَّنفيذ والقضاء، أو أنّ صلاحيّته أضيَق من ذلك.

ما تهدف إليه هذه الدّراسة، هو بحث الدائرة الموضوعية للحكم

الحكومي من وجهة نظر الإمام الخمينيّ (ره). وحيث إنّ ذلك يتطلّب معرفه الحكم الحكوميّ: الولايات والشؤون المختلفة للفقيه، وتعيين منزلته وموقعه في ما يتعلّق بأنواع الولايات، لا بدَّ لنا من تقسيم هذه المقالة إلى أربعة أقسام:

القسم الأوَّل: تعريف الحكم الحكومي.

القسم الثاني: ولايات الفقيه وشؤونه بالنَّظر إلى استِقلال السلُطات.

القسم الثالث: مكانة الحكم الحكومي بالنظر إلى ولايات الفقيه وشؤونه.

القسم الرابع: الدائرة الموضوعية للحكم الحكومي.

ولتسهيل البحث استعنَّا ببعض المفاهيم الحقوقية؛ بغية المقارنة بين بعض المفاهيم الحقوقية الرئيسية والإدارية للإسلام، مع نظيراتها في علم الحقوق المعاصر.

وممَّا تجدر الإشارة إليه، هو أنّ البحث الذي بين أيدينا ذو طابع نظري، قد لا ينسجم تماماً والنظام التطبيقي القائم في إيران حالياً.

القسم الأوَّل: تعريف الحكم الحكوميّ

قبل الخوض في تعريف الحكم الحكومي، يبدو من المفيد أن نذكر التَّعريفات الأخرى التي أوردها العلماء والمحقّقون، وأن نتناولها من حيث شمولها بالنَّقد والتّحليل:

1 ـ أوّل هذه التعريفات الواردة في شأن الحكم الحكومي ما ذكره العلاَّمة الطباطبائي.

لقد قسَّم العلاَّمة القوانين الإسلامية إلى قسمين: ثابت ومتغيِّر،

معتبراً سَنَّ القوانين والمقرَّارت المتغيِّرة، التابعة لاختلاف المصالح والزمان والمكان، من وظائف الحكام أو «وليّ أمر المسلمين»[1]. هذه الأحكام والمقرَّرات قابلة للتغيير طبق صلاحيات الولي[2]؛ وبعبارة أخرى، فإنَّهم بيَّنوا الأحكام الحكوميَّة بأنها: «لوليّ الأمر ـ وفي ظلّ القوانين الشرعية ـ أن يتَّخذ ما يراه مناسباً من الإجراءات اللازمة حسب المصلحة، ويضع لها بعض المقرَّرات، ثم يقوم بتنفيذها، وتُعدّ تلك المقررات نافذة المفعول كسائر القوانين الشرعية»[3]. وطبق هذا التعريف، فإن الأحكام الحكوميَّة مقرَّرات معتبرة واجبة التطبيق، يضعها وليّ أمر المسلمين ويقوم بتنفيذها حسب مقتضيات المصلحة. وقد أشير، في هذا التعريف، إلى «وضع» المقرَّرات والمصادقة عليها من جهة، وإلى تنفيذها من جهة أخرى، وكلاهما داخل في نطاق الحكم الحكومي، ونستنتج من ذلك أنّ سَنَّ القوانين وتطبيقها من بين الموضوعات التي يتناولها الحكم الحكومي.

2 ـ يقول أحد مفكِّري الحقوق الإسلامية في هذا الشأن: «إن الحكم الحكومي هو ذلك الحكم الذي يتخذه الحاكم وفق الضوابط المعيَّنة والمصالح العامَّة، بغية حفظ سلامة المجتمع، تنظيم الشؤون الاجتماعية، إقامة العلاقات المتوازنة بين المؤسسات الحكومية وغير الحكومية مع المجتمع، علاقات المؤسسات بعضها مع بعض، علاقات الأفراد في ما بينهم، القضايا الثقافية، التعليمية، الضرائب، القضايا العسكرية، الحرب والسلام، المسائل الصحية، العمران، الطرق والجسور، الأوزان والمكاييل، ضرب العملة والعُملات الخارجية،

(1) السيد محمد حسين الطباطبائي، **معالم إسلامية**، طهران، دار النشر: جهان اراء، ص69.
(2) المصدر نفسه، ص76.
(3) السيد محمد حسين الطباطبائي، **دراسات إسلامية**، سيد هادي خشروشاهي، قم: مكتب الإعلام، ص179 و180.

التجارة الداخلية والخارجية، القضايا الحقوقية، المسائل الاقتصادية والسياسية، سلامة البيئة وما شابه ذلك»[1].

لقد وردت الأحكام الحكوميَّة في هذا التعريف بشأن إدارة شؤون البلاد في أوسع نطاقها، فشملت كلّ ما ينضوي اليوم تحت نطاق بعض فروع الحقوق العمومية الداخلية، أي الحقوق الأساسيَّة، الحقوق الإداريَّة والمالية العامة، بالإضافة إلى أغلب فروع الحقوق الخصوصية، أي الحقوق المدنية والحقوق التجارية.

أضف إلى ذلك، أنّ التعريف المارّ ذكره يشمل أغلب المصاديق المتعلِّقة بإدارة شؤون المجتمع، وهذا ما يجعله جديراً بالدقَّة والتأمّل.

3 ـ يعرِّف أحد الفقهاء المعاصرين الحكم الحكومي، لدى تمييزه بين الأحكام الأوَّلية والثانوية وبين الحكم الحكومي، قائلاً: «الحكم الحكومي (الولائي) هو الحكم الجزئي الذي يصدره الحاكم، والذي يتأتّى من خلال تطبيق القوانين الإلهيَّة الكليّة على مصاديقها الجزئيَّة»[2].

4 ـ للتَّعريف الآتي مزايا التَّعريف السَّابق أيضاً: «الأحكام الحكوميَّة هي عبارة عن مجموعة من القوانين والمقرَّرات الصَّادرة من قبل الحاكم الإسلامي؛ وفق الضَّوابط الشَّرعية والعقلائية بصورة مباشرة، أو غير مباشرة، بغية تنفيذ الأحكام والحدود الإلهيَّة، وبهدف إدارة المجتمع في جميع أبعاده وتنظيم علاقاته الدّاخلية والخارجية»[3].

---

(1) الدكتور أبو القاسم كرجي، **مقالات حقوقية**، طهران: نشر جامعة طهران، ج 2، ص287.

(2) آية الله ناصر مكارم الشيرازي، **أنوار الفقاهة**، قم: مدرسة الإمام أمير المؤمنين (ع)، الطبعة الثانية، 1413 ق، ج 1، ص536 و537.

(3) علي أكبر كلانتري، **الحكم الثانوي في التشريع الإسلامي**، قم: مكتب الإعلام، الطبعة الأولى 1378ق، ص109.

لقد صرَّح هذا التعريف بمسألة مهمَّة، مفادها أنّه يمكن للحاكم أن يفوّض صدور الحكم الحكومي للأفراد العاديين أو المؤسَّسات الأخرى، ويمكن لهذا التَّعريف أن يكون الأشمل والأكمل من ناحية نطاق الحكم؛ فيما إذا استبدلت الواو في العبارة «وبهدف إدارة شؤون المجتمع» بحرف (أو).

على كلٍّ حال، فإن التّعريف السابق إذا اعتراه هذا التغيير الطفيف كان تعريفاً مقبولاً وحسناً. وخلاصة القول: يمكن تعريف الحكم الحكومي، من حيث شموله، كما يأتي: «الحكم الحكومي عبارة عن الأوامر والمقرَّرات، التي تصدر من جانب الحاكم الإسلامي بفضل تصدِّيه لمنصب التنفيذ والإدارة».

وقد صرَّح العلماء، أو أشاروا، في كلماتهم، ومنهم العلاّمة الطباطبائي[1]، الماورديّ[2]، وابن خلدون[3] بأنّ «تطبيق أحكام الشَّرع» و«إدارة شؤون المجتمع» تعدَّان وظيفتين رئيسيَّتين للحاكم الإسلامي.

كما أنَّ للحكم الحكومي شرائط وخصوصيات سنتطرق إليها لاحقاً،

---

(1) السيد الطباطبائي، **دراسات إسلامية**، المصدر السابق، ص 178. قال في ذيل الآية الشريفة: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ [آل عمران: 144]: «إنّ الآية الشريفة، وحسب الدلالة الالتزامية، تعطي المسلمين الولاية في أن يحفظوا حيوية الشؤون الاجتماعية الإسلامية، كما كانت حية فاعلة في زمان الرسول الأكرم (ص). أي أن مقام الولاية مأمور بتطبيق أحكام الشريعة التي لا يعتريها التغيير أبداً، وأن يصدر بعض الأوامر والأحكام بغية إدارة الشؤون الاجتماعية للمجتمع الإسلامي، حسبما تقتضيه مصلحة الإسلام والمسلمين».

(2) علي بن محمد حبيب الماوردي، **الأحكام السلطانية**، قم: دار نشر مكتب الإعلام، الطبعة الثانية، 1406ق، ص5.

(3) عبد الرحمن بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ترجمة محمد بروين كنابادي، طهران: مكتب الترجمة ونشر الكتب، الطبعة الثالثة، 1352، ج 1، ص265 ـ 366.

وقد أشارت العبارة (الأوامر والمقرّرات) إلى بعضها، بيدَ أنّ بعضها الآخر يتطلَّب تصريحاً مثل:

1 ـ يمكن أن يكون الحكم الحكومي بشأن تطبيق الأحكام الشرعية، أو إدارة البلاد وتنفيذ المقررات غير المنصوص عليها.

2 ـ يمكن إصدار الحكم الحكومي بهدف وضع المقرَّرات والقوانين العرفية أو تطبيقها. وبعبارة أخرى قد يكون للحكم الحكومي بُعدٌ تشريعيّ أو تنفيذيّ.

3 ـ إنّ الحكم الحكومي هو حكم مولويّ على الدوام.

4 ـ ربما يكون الحكم الحكومي حكماً تكليفياً أو حكماً وضعياً.

5 ـ يمكن إصدار الحكم الحكومي مباشرة من قبل الحاكم، أو بصورة غير مباشرة، من قبل بعض الأفراد أو المؤسَّسات.

القسم الثاني: ولايات الفقيه وشؤونه بالنَّظر إلى استقلال السلطات

لقد قسّمت السّلطة العامة، في الحقوق الأساسية، والنَّظر إلى استقلالها، بغية تيسير إدارة شؤون البلاد إلى السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية[1]. وقد أقرَّت شرعية هذه المادة باتفاق أغلب البلدان كما سنرى ذلك[2].

فليس هناك من بحث في كون الفقيه يتمتَّع ببعض الولايات

---

(1) الدكتور محمد تقي الجعفريّ اللنكرودي، ترمينولوجيا الحقوق، طهران: كنج دانش، الطبعة السادسة، 1373ق، ص49، ش362.

(2) الدكتور أبو الفضل القاضي، الحقوق الأساسية والمؤسسات السياسية، طهران: نشر جامعة طهران، 1375ق، ج 1، ص326.

والصلاحيات، وقد اعترف له الفقهاء بالولاية؛ إلاّ أنّ الخلاف الدائر بين الفقهاء يتناول نوع الولايات وشموليّتها.

يرى أغلب علماء الإسلام أنّ الفقيه يتمتَّع بثلاث ولايات:

أ ـ الولاية في الفتوى.

ب ـ الولاية في التَّنفيذ والإدارة.

ج ـ الولاية في القضاء.

وطبقاً للمادة المتعلِّقة بالسلطات، فإنَّ الولايتين الأخيرتين تشبهان القدرتين التنفيذية والقضائية للسلطتين التنفيذية والقضائية، أمّا الولاية في الفتوى فهي تناظر القدرة على سَنَّ القوانين في السُّلطة التَّشريعية.

ونرى قبل البحث بالتَّفصيل في هذه الأمور أن نتعرّف إلى المعنى الاصطلاحي للولاية[1].

قال صاحب «بلغة الفقيه»: «الولاية، بالمعنى الاصطلاحي، هي السلطة الشرعية أو العقلية على نفس الغير أو ماله أو كليهما، سواء كانت هذه السلطة أصيلة أم عرضيَّة»[2].

يقول أحد الحقوقيين المسلمين: «كما ذكر الفقهاء، فإنَّ الولاية هي السلطة على الغير التي يلزم باتباعها دون الحاجة لموافقته»[3].

---

(1) إضافة إلى المصادر التي سيأتي في أبحاثها ما يتعلق بولاية الفقيه في الإفتاء والحكومة والقضاء، انظر: المصدر السابق آية الله ناصر مكارم الشيرازي، قم؛ العلامة الطباطبائي، 1415ق، الطبعة الأولى، ج 1، ص236، ص9، كذلك آية الله جعفر السبحاني، **مبادئ الحكومة الإسلامية**، ترجمة داود الهامن، قم: دار النشر، توحيد، 1370هـ.ش، ص196 ـ 199.

(2) السيد محمد آل بحر العلوم، **بلغة الفقيه**، طهران: مكتبة الصادق، الطبعة الرابعة، 1362ق، ج 3، ص210.

(3) الدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها**، ترجمة نادية عبد الرزاق التهوري، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989م، ص187.

أوّلاً ـ الولاية في الإفتاء

لا شكَّ في أن إحدى ولايات الفقيه الفتوى، أو إصدار الفتاوى[1]، والسؤال الذي يرد هنا: ما المقصود بالإفتاء؟ وهل يعني التَّشريع؟

سنشير، هنا إلى معنى الإفتاء، ثم نقارن بينه وبين التَّشريع:

يمكن تعريف الإفتاء بأنّه آراء الفقيه في الأمور الفرعيَّة للدِّين، سواء التكليفية أو الوضعية، الموضوعة، المحمولة أو متعلقهما[2].

وفي تعريف آخر: الإفتاء هو إبداء الرأي في المسائل الشرعية لمن يمكنه ذلك[3]، والفتوى هي ثمرة الإفتاء.

أمّا التَّشريع فيعرَّف بأنّه سَنّ القوانين من قبل مرجعٍ ذي صلاحية[4]، القانون هو ثمرة التقْنين وله عدة معانٍ.

1 ـ معنى القانون في الحقوق العرفيَّة: للقانون العرفيّ استعمالان؛ عامّ وخاصّ في الحقوق العرفيَّة. المقصود من القانون، بالمعنى العام، «كافة المقرَّرات التي تضعها المؤسسات الحكومية ذات الصلاحية»، سواء كانت هذه المؤسسات السلطة التشريعية، أم رئيس الدولة، أم أحد أعضاء السلطة التنفيذية، وبموجب هذا المعنى العامّ، فإنّ القانون سيشمل كافة مصادقات المجلس التّشريعي واللوائح الإدارية والتعليمات؛[5] وهنا يستفاد من

(1) المولى أحمد النراقي، **عوائد الأيام**، قم: مكتب الاعلام، الطبعة الأولى، 1375ق، ص539، الشيخ مرتضى الأنصاري، **المكاسب**، قم: نشر العلامة، ص153، س 7 و8.

(2) المولى أحمد النراقي، المصدر السابق، ص545.

(3) الدكتور محمد جعفر اللنكرودي، المصدر السابق، ص66، ش 499.

(4) نفسه، ص524، ش 4154.

(5) الدكتور ناصر كاتوزيان، **مقدمة علم الحقوق**، طهران: شركة الإنشار، الطبعة السابعة عشرة، 1373ق، ص22، ش 94، الدكتور محمد جعفر الجعفري، المصدر السابق، ص517، ش4091.

القانون في مقابل العرف. والقانون في الحقوق الأساسية عبارة عن: «القاعدة الحقوقية العامة، أو الخاصة، التي تضعها السلطة التشريعية؛ وعليه، فهي لا تشمل مصادقات الوزارات ومقرراتها التي تضعها السلطة التنفيذية»[1].

2 ـ معنى القانون في الفقه: يقال للشيء في الفقه: قانونٌ (أو قانون شرعيّ) إذا توافرت فيه هذه الصِّفات:

أ ـ أن يكون كلِّياً سواء كان إلزامياً (كالأوامر والنواهي) أم لا، كالمستحبَّات والمكروهات.

ب ـ أن يكون وحياً قرآنياً أو حديثاً قدسيّاً. . .

ج ـ أن يكون دائماً، ولو بصفته اضطرارياً مؤقتاً في بعض الأمصار أو الأعصار[2].

الفرق بين الإفتاء والتَّشريع

ثمرة التَّشريع هي القانون، أمَّا الفتوى فهي نتيجة الإفتاء؛ وعليه، يمكن إدراك الفرق بن الإفتاء والتَّشريع العرفيّ والشَّرعيّ من خلال المعنيين: الحقوقيّ والفقهيّ. ففرق الفتوى عن القانون بالمعنى الحقوقي:

1 ـ ليس للفتوى اعتبار بذاتها، إنّما اعتبارها يعود لكونها كاشفة عن الحكم الإلٰهيّ، في حين يكتسب القانون اعتباره من خلال قدرة المشرِّع وصلاحيته.

---

(1) الدكتور محمد جعفر اللنكرودي، المصدر السابق، ص517، ش4091، الدكتور ناصر كاتوزيان، المصدر السابق.

(2) د. اللنكرودي، نفسه، ص518.

2 ـ هناك علاقة عموم وخصوص من وجه بين مفاد الفتوى والقانون، فهناك بعض الموضوعات الخاضعة للقانون والفتوى كباب المعاملات، في حين تخضع بعض المواضيع للفتوى فقط، كالعبادات، وأخرى للقانون، كالقوانين والمقرَّرات المتعلقة بإدارة المرور والجمارك والنقل الجويّ.

3 ـ هناك إلزام دنيوي في تطبيق القانون، وليس هنالك مثل هذا الإلزام بالنسبة لتطبيق الفتوى[1].

4 ـ الفتوى شخصية[2]، أمّا القانون فيُعنى بالأرض والبقعة التي يعيش فيها الناس، وإن كان هناك بعض الاستثناءات[3].

وعليه، فلا يمكن اعتبار الإفتاء كالتشريع العرفيّ.

أما فرق الفتوى عن القانون بالمعنى القفهيّ، فإنَّ فتوى الفقيه هي إحدى الطرق الكاشفة عن القانون الإلهي، وكما قال أحد الفقهاء المعاصرين[4]: إنّ هناك ثلاث مراحل للقوانين والأحكام الشرعية:

1 ـ مرحلة الجعل التي تختص بالله تعالى (التشريع الشرعي).

2 ـ مرحلة الاستنباط من المصادر والإفتاء، وهذه وظيفة الفقهاء (الإفتاء).

---

(1) المقصود بالإلزام «ردّ الفعل القانوني تجاه تجاوز المقررات». الدكتور محمد تقي الجعفري، **ترمينولوجيا الحقوق**، ص9 و10، ش71، الفقرة (ب). هناك وسائل متنوعة لتنفيذ القواعد الحقوقية ومنها العقوبة، وعليه، فقصدنا من الإلزام لا يعني العقوبة بعينها، الدكتور ناصر كاتوزيان، **مقدمة علم الحقوق**، ص52، ش 38.

(2) المقصود من أنّ الفتوى شخصية هو وجوب رعاية فتوى المجتهد من قبل المقلّد؛ سواء كان المقلّد ضمن الحدود السياسية للبلاد أم كان خارجاً عنها.

(3) الدكتور ناصر كاتوزيان، المصدر السابق، ص236 و237.

(4) الشيخ حسين علي منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، قم: مكتب الاعلام، الطبعة الثانية، 1409ق، ج 2، ص60 و61.

3 ـ وضع البرامج والخطوط العريضة، بغية إدارة شؤون البلاد طبق فتاوى الفقيه (التشريع العرفي).

وعلى هذه، فالإفتاء مرحلة ثانية بين التقنين الشَّرعي (المرحلة الأولى)، والتقنين العرفي (المرحلة الثالثة)، وهو يختلف عنهما تماماً.

القضية التي يجب طرحها، هي أنّه هل للفقيه التشريع العرفي أو لا؟ والردّ على ذلك سيكون بالإيجاب، وهو ما سندرس تفصيلاته في مبحث مكانة الحكم الحكومي.

ثانياً ـ الولاية في الحكومة (التنفيذ والإدارة)

يمكن حصر الحكومة، أو (التنفيذ والإدارة)، في معنيين:

1 ـ تنفيذ الأحكام الشرعيّة.

2 ـ تنفيذ الأحكام الشرعية وإدارة شؤون البلاد. ونلاحظ أنّ المعنى الثاني عامّ، وهو شامل للمعنى الأوّل أيضاً.

1 ـ الولاية على تطبيق الأحكام الشَّرعية: ليس هنالك من خلاف في أنّ للفقيه شرعاً أن يطبِّق الأحكام والمقرَّرات الشرعية على مصاديقها. وبعبارة أخرى: له أن يطبق القوانين الشرعية، كما أنه ليس هنالك من اختلاف بشأن ولاية الفقيه في تطبيق بعض الأحكام والمقرَّرات؛ ومن ذلك: الولاية على أموال اليتامى[1]، الولاية على أموال المجانين والسفهاء[2]، الولاية على زواج بعض المحجورين[3]، الولاية على

---

(1) المولى أحمد النراقي، المصدر السابق، ص555.

(2) النراقي، نفسه، ص562، وكذلك السيد محمد آل بحر العلوم، المصدر السابق، ص234 و235.

(3) النراقي، نفسه، ص566 ـ 576، وكذلك، السيد محمد آل بحر العلوم، المصدر نفسه، ص242.

بعض شؤون الناس التي يكون حقّ التصرف فيها للإمام[1]، إلاّ أنّ هنالك اختلافاً كبيراً في شأن ولاية الفقيه في تطبيق بعض الأحكام والمقرَّرات الأخرى، ومن ذلك: الحدود والتعزيزات[2]، وتفصيل هذا الموضوع مع ذكر الأقوال والآراء خارج عن بحثنا هذا.

2 ـ **الولاية على تطبيق الأحكام الشرعية وإدارة شؤون البلاد**: يرى بعض الفقهاء، كالمولى أحمد النراقي، أنّ للفقيه الولاية في جميع المسائل التنفيذية وإدارة الدولة، فهو يصرِّح بأنّ للفقيه الولاية، في كافّة الأمور التي كانت للنبيّ (ص) والأئمَّة الأطهار (ع) الولاية فيها، إلاّ ما خرج منها بالدليل بأن كان مختصّاً بهم (ع)، وكذا في جميع الأمور الدينية والدنيوية للأمّة، والتي لا بدّ من الإتيان بها[3]، ويشاركه سائر الفقهاء كالمرحوم كاشف الغطاء[4] والمرحوم النائيني[5] هذا الرأي.

ومن أبر هؤلاء الفقهاء الإمام الخمينيّ (رض) الذي قال في كتاب: «البيع»: «إنَّ الفقيه العادل يتمتَّع بكافة الصلاحيات التي كانت لرسول الله (ص) والأئمة (ع) في الحكومة والسياسة، وليس من المعقول التميز بينهما (صلاحيات الفقيه وصلاحيات النبيّ والأئمة (ع) لأنّ الوليّ ـ كائناً من يكون ـ يطبِّق الأحكام الشرعية ويقيم الحدود، ويتسلم الخراج وسائر الضرائب، ويتصرف فيها حسبما تمليه مصالح المسلمين[6].

لقد عدّ (ره) كافة صلاحيات النبيّ والأئمّة (ع)، بشأن الحكومة

---

(1) المصدر نفسه، ص518.
(2) المصدر نفسه، ص553.
(3) المصدر نفسه، ص536.
(4) الإمام الخمينيّ، **ولاية الفقيه**، ص114.
(5) المصدر نفسه، ص64.
(6) المصدر نفسه، ص467.

والسياسة، وهكذا الحق في إقامة الأحكام الشرعية، صلاحياتٍ ثابتةً للفقيه العادل[1]. ثم تناول، في كتابه: «ولاية الفقيه»، هذه المسألة بعد أن أبطل الشُّبهة التي تدَّعي أنّ للنبي والأئمة (ع) صلاحيات ليست للفقيه قائلاً: «إنّ الله جعل تلك الصلاحيات والولايات في تعبئة الجيش ونصب الولاة وجباية الضرائب وصرفها في المصالح الإسلامية؛ للنبي والأئمة (ع) والحكومة الإسلامية الحالية من بعدهم»[2]. ثم أضاف في معرض حديثه عن الولاية قائلاً: «إن الولاية تعني الحكومة وإدارة شؤون البلاد وإجراء القوانين الشَّرعية المقدسة، وهي مسؤولية خطيرة وثقيلة. وبعبارة أخرى، فإن الولاية التي نعني بها الحكومة والإدارة والتنفيذ، ليست امتيازاً بقدر ما هي تكليف ومسؤولية»[3].

والملاحظ أنه ذكر، في عبارته الأولى، «الصلاحيات الحكومية» و«الولاية» للنبي (ص) وأمير المؤمنين (ع)، وعدّها ثابتة للفقيه. وقد فسَّر الولاية، في عبارته الثانية، بأنّها «الحكومة وإدارة شؤون البلاد وتطبيق أحكام الشرع المقدسة»، وكذلك «الحكومة والتنفيذ والإدارة»، ومن ذلك أنّه قال، في كتابه: «ولاية الفقيه»، بعد المقدمة: «إنّ الاعتقاد بضرورة تشكيل الحكومة وإيجاد الجهاز التنفيذيّ، والإدارة جزء من الولاية ما دامت إقامتها والسعي إليها من الضرورات»[4]. «وعلينا أن نعتقد بضرورة تشكيل الحكومة، وعلينا أن نسعى جاهدين لإنشاء جهاز لتنفيذ الأحكام وإدارة شؤون البلاد»[5].

«لقد جعل الله قوانينَ، وهي الأحكام الشَّرعية، ثم أمر بتشكيل

---

(1) المقصود حكومة الفقيه في عصر الغَيبة.
(2) الإمام الخميني، **ولاية الفقيه**، ص40.
(3) المصدر نفسه، ص40.
(4) المصدر نفسه، ص15 (س 13 ـ 15).
(5) المصدر نفسه، ص15 (س 19 ـ 21).

الحكومة والأجهزة الإدارية، بغية تنفيذ تلك الأحكام وتطبيقها»[1]. «حيث تدعو الضرورة لتطبيق الأحكام بعد الرسول إلى الأبد، وعليه، كان من الضروريّ تشكيل الحكومة وإيجاد الأجهزة التنفيذية والإداريّة، وإلاَّ حدثت الفوضى والهرج والمرج. ومن هذا نخلص إلى أنّ الشرع والعقل يريان أنّ ما كان لرسول الله وأمير المؤمنين (ع)، أي الحكومة والإدارة والتنفيذ، ثابت في زماننا هذا للفقيه أيضاً»[2]. والإدارة المذكورة في العبارة جديرة بالمقارنة بمعناها في الحقوق الإدارية، فوفْقَ أحد التعاريف: «إنّ الإدارة هي مجموعة الأجهزة الإدارية للبلاد، أي مجموعة المنظمات والمؤسسات والأشخاص، الذين يضعون قوانين البلاد وسياساتها وبرامجها ونهجها العام في حيِّز التطبيق»[3].

ثالثاً ـ الولاية في القضاء

يبدو أنه ليس هناك من خلاف بين الفقهاء، في أنّ للفقيه ولاية في القضاء، ويرى المرحوم النراقي أنّ الإجماع القطعي، بل الضرورة تدل على ثبوت ولايته في القضاء[4].

وقد صرّح الشيخ الأنصاري أنّ الحكومة من المناصب الثلاثة الثابتة للفقيه، وهو منصب ثابت للفقيه الجامع للشرائط من دون خلاف بين الجميع في الفتوى، أو النص[5]. والمقصود من الحكومة هنا القضاء في

---

(1) المصدر نفسه، ص17.

(2) المصدر نفسه، ص19.

(3) الدكتور وليّ الله الأنصاري، **كليات الحقوق الإدارية**، دار نشر الميزان، الطبعة الأولى 1373ق، ص40.

(4) المولى أحمد النراقي، المصدر السابق، ص552، كذلك الشيخ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام** بيروت: دار إحيار التراث العربي، الطبعة السابعة، ج 40، ص11؛ السيد محمد جواد الحسينيّ العامليّ، **مفتاح الكرامة**، بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ج10، ص2.

(5) الشيخ مرتضى الأنصاري، المصدر السابق، ص153، س 9.

الدوعاى. وهذا ما عليه إمام الأمّة حيث قال: «كون الفقيه العادل يتمتّع بالولاية في القضاء، من الواضحات التي ليس فيها أدنى إشكال»[1].

القسم الثالث: موقع الحكم الحكوميّ بالنظر للولايات وشؤون الفقيه

هناك تفصيل مختصر في هذا الشأن، بالنسبة لولاية الفقيه في القضاء، ولذلك سنبحث موقع الحكم الحكومي بالنسبة لولاية الفقيه في الحكومة (التنفيذ والإدارة).

أ ـ الحكم الحكومي وولاية الفقيه في الإفتاء

كما ذكرنا سابقاً، فإنّ الإفتاء يعني إخبار الفقيه عن الأحكام والقوانين الإلهية، وعليه، فماهية الإفتاء هي الإخبار عن أحكام الشرع، إلاّ أنّ للحكم ماهية إنشائية وجعلية وإن بُيِّنَت ظاهرياً بعبارات خبرية. وعلى هذا، فلا يمكن تصور صدور حكم من الفقيه في مقام الإفتاء، والحال أنّ ما يطرحه بشكل حكم هو في الواقع إخبار عن الحكم الإلهيّ وليس حكمه. بعبارة أخرى: مثل هذا الحكم إنّما هو حكم إرشاديّ وليس بمولويّ، والحال كما سيأتي، أنّ إحدى شرائط الحكم الحكومي أن يكون مولوياً، ولذلك قال الإمام، في مورد الآية المباركة: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: 59]: «كافّة الأفعال العبادية وغير العبادية المتعلّقة بالأحكام طاعة لله، أمّا اتباع النبيّ الأكرم فلا يعني الالتزام بالأحكام الشرعية، بل هو موضوع آخر». وقال أيضاً في ذيل هذه الآية[2]: «إطاعة رسول الله غير إطاعة الله ـ أو أوامر رسول الله هي الأوامر التي تصدر منه (ص)، وهي أوامر

---

(1) الإمام الخمينيّ، المصدر السابق، ص64، و65.

(2) المصدر نفسه، ص60.

حكوميَّة. . . وكذا إطاعة «أُولي الأمر» في الأوامر الحكوميَّة تختلف عن طاعة الله أيضاً»[1].

ب ـ الحكم الحكومي وولاية الفقيه في القضاء

يطلق على الحكم الذي يصدره الفقيه، في مقام القضاء، «الحكم القضائيّ»، ويستعمل الحكم هنا في هذا المعنى مقابل الفتوى[2]، ولذلك يعرِّف صاحب الجواهر الحكم، حين تمييزه بين الفتوى والحكم، بأنّه الحكم القضائيّ وإن تردَّد بالنسبة لشموله غير القضاء[3]. فقال: «الحكم ما ينشئه الحاكم ـ لا الله ـ لإجراء الحكم الشرعي أو الوضعي، أو موضوعهما بشأن قضية خاصة»[4].

وهكذا استعمل إمام الأمّة الحكم القضائي في مقابل الحكم الحكومي أيضاً[5].

ج ـ الحكم الحكومي وولاية الفقيه في الحكومة (التنفيذ والإدارة)

لا يتجلَّى معنى الحكم الحكومي إلاّ في ما يتعلَّق بهذا النَّوع من الولاية وشأن الفقيه، وشمولية الحكم الحكومي بسعة ولاية الفقيه في الحكومة وإدارة المجتمع وشموليتها. ويمكن القول: إنّ الحكم الحكومي هو الحكم الذي يصدره الفقيه في مقام ممارسته لـ «وظائفه

---

(1) المصدر نفسه، ص75.

(2) الدكتور محمد جعفر اللنكرودي، ترمينولوجيا الحقوق، المصدر السابق، ص243، الفقرة ج.

(3) الشيخ محمد حسن النجفي، المصدر السابق، ص100.

(4) نفسه، «وأمّا الحكم فهو إنشاء إنفاذ من الحاكم لا منه تعالى، لحكم شرعيّ أو وضعي، أو موضوعهما في شيء مخصوص».

(5) الإمام الخمينيّ، المصدر السابق، ص1134. «حكم الميرزا الشيرازي بحرمة التنباك كان واجب الاتباع من قبل سائر الفقهاء لأنّه كان حكماً حكومياً، لم يكن حكماً قضائياً فيكون هناك اختلاف في الموضوع وقد حكم حسب تشخيصه».

التنفيذية». وفي هذه الحالة، يقع الحكم الحكومي في مقابل الفتوى (حاصل ولاية الفقيه في الإفتاء)، والحكم القضائي (حاصل ولاية الفقيه في القضاة).

المقصود من «الوظائف التنفيذية» للفقيه هي تلك الأعمال التي تنشط فيها السلطة التشريعية والتنفيذية اليوم حسب الحقوق الأساسية واستقلال السلطات، ولا بدّ لنا من مقدمة بغية إيضاح النقاط السالفة:

السُّلطات، في القانون الإسلامي، طبقاً لنظريَّة الإمام الخمينيّ (رض)

يرى الإمام أنّ هنالك ثلاث سلطات تتولّى إدارة البلاد، وهي: السلطات التَّشريعية، والتَّنفيذية والقضائية. وبعد هذه المقدمة[1]، نقول: يرى الإمام أنّ هناك سلطتين في الحقوق الإدارية الإسلامية هما:

1 ـ سَنّ القوانين أو السُّلطة التشريعية.

2 ـ السُّلطة التَّنفيذية.

1 ـ **السُّلطة التشريعية**: المشرِّع، بمعنى واضع القوانين الثابتة والدائمة، هو الله، سبحانه وتعالى، ولا يحق لغيره وضع مثل تلك القوانين. يقول الإمام الخميني (رض): «الحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهيّ للناس، والفارق الأساسي بين الحكومة الإسلامية والحكومة المشروطة (السلطنة) والجمهورية، هو أنّ أعضاء هذه الأنظمة يخوضون في التَّشريع وسنِّ القوانين، والحال أنّ ذلك يختص بالله، فالتَّقنين للشَّارع المقدَّس ولا يحقّ لغيره التشريع أبداً»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص3.

(2) المصدر نفسه، ص33، كذلك ص6، 34، 35.

2 ـ السُّلطة التَّنفيذية: يرى الإمام الخميني، وعلى أثر القول: إن للإسلام قوانين تعالج جميع الأمور العبادية والاجتماعية والحكوميّة، ضرورةَ وجود سلطة تنفيذية بهدف تطبيق هذه القوانين والمقرَّرات. ونذكر هنا بعض العبارات التي صرَّح بها الإمام في هذا المجال:

«ينبغي أن يكون هناك تنفيذ القوانين. وهذا ما يعمل به في كافّة البلدان، فالقانون وحده لا يضمن سعادة الإنسان، ولا بدّ من وجود سلطة تنفيذية بعد سنِّ القوانين، فلا تعدّ الحكومة أو السلطة التشريعية متكاملة ما لم تكن إلى جانبها سلطة تنفيذية، ولذلك أقرّ الإسلام هذه السلطة، ولوليّ الأمر التصدِّي لتنفيذ القوانين أيضاً»[1]. ولكي يتضح مفهوم السلطة التنفيذية التي وردت في كلام الإمام الخميني ونطاقها وصلاحياتها، لا بأس بمقارنتها مع السلطة التنفيذية السائدة اليوم.

مقارنة بين السُّلطة التَّنفيذية الإسلامية والسُّلطة التَّنفيذية السَّائدة اليوم

هناك أوجه شبه واختلاف بين السلطة التنفيذية الواردة في عبارات الإمام وبين ما هي عليه اليوم؛ حيث تتفرَّع القدرة إلى سلطة تشريعية وتنفيذية وقضائية.

أ ـ أوجه الشَّبه

أوّلاً: لكلٍّ منهما وظيفة تنفيذ القوانين المصادق عليها من قبل السُّلطة التَّشريعية. وفي الأنظمة التي قالت بتجزئة السلطات الثلاث، يكون التشريع من وظائف المجلس التشريعيّ، وعليه، فإحدى مهمّات السلطة التنفيذية في التصنيف القائم اليوم، هي تنفيذ القوانين التي يصادق

(1) المصدر نفسه، ص14 و15.

عليها المجلس، أمّا وظيفة السلطة التنفيذية الإسلامية، فهي تطبيق الأحكام والقوانين التي سنّها الشارع المقدّس، فالوظيفة الرئيسية للسلطة التنفيذية الإسلامية هي تطبيق الشريعة. وقد ذكر إمام الأمّة، الإمام الخمينيّ، بعض مصاديق الأحكام الإلهية التي ينبغي أن يطبقها الوليّ الفقيه، ومنها: «إقامة الحدود»[1]، «أخذ الضرائب وحفظ الثغور»[2]، «تسلُّم الخمس والزكاة والصَّدقات والجزية والخراج وصرفها في مصالح المسلمين»[3].

ثانياً: النقطة الأخرى المهمَّة بالنسبة لنا في التَّشابه، هي الصَّلاحيات التي يتمتَّع بها كل منهما في وضع المقرَّرات؛ بغية تنفيذ القوانين المصادق عليها من قبل السلطة التشريعية:

1 ـ صلاحيات السُّلطة التنفيذية في التصنيف المرسوم:

1 ـ 1 ـ قال أحد الحقوقيين: «للسلطة التنفيذية، في مقام تنفيذ القوانين وإدارة الأمور، الحق في أن تضع مقرَّرات حسب الموارد، بما ينسجم والمصادقات واللوائح والأنظمة الداخلية والتعليمات»[4].

1 ـ 2 ـ قيل في شأن صلاحية السلطة التنفيذية في وضع المقرَّرات: «على الرغم من أنّ صلاحية المجلس عامّة، إلاَّ أنّها تحُول دون قيامه بوظائفه الأكثر أهمية في تعيين كافة التفاصيل المتعلِّقة بتنفيذ القوانين وتنظيم الشؤون الإدارية، ولذلك وفي أغلب القوانين فوض للوزراء، أو

(1) المصدر نفسه، ص41. «أحد الأمور التي يتصدّى الفقيه لولايتها»، إجراء الحدود يعني «قانون العقوبات الإسلاميّ».

(2) المصدر نفسه، ص61: «الفقهاء أمناء الله في تطبيق الأحكام الإلهية في أخذ الضرائب، حفظ الثغور».

(3) المصدر نفسه.

(4) الدكتور ناصر كاتوزيان، **مقدمة علم الحقوق**، المصدر السَّابق، ص126، ش98.

لأحدهم، مسؤولية تنظيم اللوائح والتعليمات المرتبطة بالتنفيذ»[1].

وبناء على هذا، فإنّ التَّشريع من صلاحية المجلس، إلاَّ أنّه يفوض تنظيم مقررات تنفيذ القوانين للدولة؛ لسببين: أوّلهما، أنّ تنظيم المقرَّرات التنفيذية يحول دون قيام المجلس بوظائفه الأكثر أهمية، وثانيهما، غالباً ما يستلزم تنظيم المقررات التنفيذية بعض المهارات والتجارب، في بعض الأمور الخاصة التي قد لا يتمتع بها وكلاء المجلس.

1 ـ 3 ـ المسألة الأخرى ذات الأهمية والمتعلقة بتنظيم المقررات التنفيذية من قبل السلطة التنفيذية هي: «إنّ صلاحية السلطة التنفيذية لا تنحصر بوضع اللوائح للموارد المقرَّرة في القوانين فقط، وذلك أن صلاحيات هذه السلطة ووظائفها تهدف إلى تطبيق القوانين وتنظيم الأمور، فلها أن تضع ما تراه مناسباً من المقرَّرات»[2]. وفي الواقع أن من ضروريات المهامّ التنفيذية، هو عمق صلاحيتها في وضع القواعد والمقرَّرات[3].

1 ـ 4 ـ ليس للسلطة التنفيذية أن تتجاوز قوانين الدستور والقوانين الاعتيادية (القوانين المصادق عليها من قبل المجلس)، ولا ينبغي أن تتعارض أحكام الدولة ولوائحها مع القانون أبداً[4]. فإنّ كونها تتمتع بصلاحية وضع ما تراه مناسباً من المقررات واللوائح قضية تابعة للقانون وليس لها أصالة، وعليه، فلا يحق لهذه السلطة أن تضع مقرَّرات جديدة ولا أن تغيِّر تلك المقررات التي يضعها المجلس[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص132، ش103.
(2) المصدر نفسه، ص132.
(3) المصدر نفسه، ص133، ش103.
(4) المصدر نفسه، ص124.
(5) المصدر نفسه، ، ص123، ش103.

2 ـ صلاحيات السلطة التنفيذية من وجهة نظر الإمام الخمينيّ

2 ـ 1 ـ وفق وجهة نظر الإمام، للسلطة التفيذية الحق في وضع مقرَّرات بهدف قيامها بمهمَّاتها ووظائفها. وقد ذكرنا سابقاً أنه لا يرى في الإسلام وجود مجلس يتولّى التشريع؛ وذلك أنّ المشرِّع الوحيد هو الباري سبحانه، والمجلس في الإسلام هو «مجلس التخطيط» الذي يلعب دور السلطة التنفيذية، حسب التصنيف القائم اليوم في وضع القوانين واللوائح.

يقول إمام الأمّة: «التشريع يختصّ بالله وليس ذلك لأحد... وفي الحكومة الإسلامية، فإنّ المجلس الذي يشكل إحدى السلطات الثلاث وظيفته تنظيم برامج الوزارات وفق أحكام الشرع المقدس، إضافة إلى قيامه بالأعمال الخدمية في أنحاء البلاد»[1].

للحاكم الإسلامي الحق، أيضاً، وبغية القيام بمهمَّاته، أن يضع بعض المقررات وإن لم تكن ذات صبغة شرعية وديمومة إلاّ أنّها بمثابة القواعد الملزمة.

وعلى حد قول أحد المفكرين الإسلاميين فإنّ هذه المقررات يطلق عليها اسم «الحكومة» في الاصطلاح الفقهي. وقد كتب أثر ذلك لهذا المطلب أنه يطلق فقهياً على المقررات الكلية والدَّائمة التي تصل عن طريق الوحي اسم القانون، أو القانون الشرعي قائلاً: «إنّ المقررات الموضوعة من قبل الإمام بصدد تنفيذ القانون (القانون بالمعنى المذكور في الفقه) والتابعة للمصالح المختلفة والمتغيّرة، يطلق عليها في الاصطلاح الفقهي اسم الحكومة لا القانون»[2].

---

(1) الإمام الخمينيّ، السابق، ص33 و34.

(2) الدكتور محمد تقي الجعفري اللنكرودي، المصدر السابق، ص518، ش4091.

2 ـ 2 ـ للسُّلطة التنفيذية الإسلامية، في مقام تنفيذ القوانين الشَّرعية وإدارة شؤون البلاد، أن تضع مقرَّرات وضوابط ليس من الضرورة أنّ تكون في إطار القوانين والأحكام المصرَّح بها.

2 ـ 3 ـ يمكن القول، في شأن صلاحية السُّلطة التنفيذية والحاكم الإسلامي في وضع مقررات:

(1) إنَّ التَّمتُّع بمثل هذا الحق من ضروريَّات الوظائف التنفيذية للفقيه، وقد صرَّح أحد حقوقيِّي الإسلام بهذا المضمون، فرأى، بادئ ذي بدء، أن هنالك عدة مراحل للولاية التشريعية، ومنها:

«1 ـ التَّشريع يعني جعل الأحكام والقوانين الكلِّية لمختلف الموضوعات... 2 ـ القضاء والحكم للمترافعين.. 3 ـ الحكومة والقيادة»[1]. ثم قال: «يمكن للفقيه أن يجعل حكماً، ولكن ليس جعل الحكم الخاص بل جعل الحكم الحكومي... وهذا يمثّل لوازم المرحلة الثالثة من مراحل الولاية التشريعية ولا يتعلّق بالمرحلة التشريعية»[2].

(2) على أثر التقدم الحضاريّ والثقافيّ والمتطلَّبات الجديدة، فإنّ بعض الموارد التي تحدث ليس بإمكان القانون معالجتها (القانون صامت إزاءها).

«هناك مناطق فارغة في كل بلد أو في كل نظام تشريعي»[3]. ولا يُستثنى النظام الحقوقي الإسلامي من هذه القضية، فهناك موارد سكت القانون بشأنها، وبالتعبير الفقهي يقال: «ما لا نصّ فيه». لقد اقتضت طبيعة الشرع الإسلامي ـ مع الأخذ بنظر الاعتبار خلود تلك الأحكام من

---

(1) الدكتور أبو القاسم كرجي، المصدر السابق، ص291.

(2) نفسه، ص296.

(3) الدكتور محمد تقي الجعفري اللنكرودي، **رسالة الحقوق**، طهران، نشر أمير كبير، الطبعة الرابعة، 375، ج2، ص3، ش 3.

جهة، وتطور الحياة الاجتماعية للأقوام والملل من جهة أخرى ـ أن تكون الموارد التي سكت عنها القانون كثيرة متشعبة، فليست هناك مقرَّرات تتعلق بالصادرات والواردات التي تمارس في البلدان، المقررات المرتبطة بالجمارك، المقررات ذات الصلة بالمعاهدات الدولية وسائر المقررات من هذا القبيل، كل ذلك من الموارد التي لم يرد فيها نص قانونيّ في الحقوق الإسلامية. . . وقد ترك الشرع عامداً عالماً، هذه الطبقة حرة فارغة ليتصرّف الناس فيها بحرّية»[1].

وقد وردت بعض الرِّوايات التي تشير إلى هذه المسألة[2]، كما وافق بعض العلماء المسلمين على هذا الرأي صريحاً أو تلويحاً[3].

طبقاً للعقيدة الإسلامية، وبالنظر إلى ختم النبوَّة، فقد انقطع السبيل إلى الوحي وللأبد، وبانتهاء عصر الأئمة المعصومين (ع) وغيبة الإمام (عج)، وبروز بعض المتطلبات التي لا يمكن التماس قوانينها من المعصومين يردُ هذا السؤال: لمن تُمنح صلاحية وضع القوانين والمقرَّرات التي تتناول هذه المتطلَّبات، وتخوض في تلبية حاجات المجتمعات الإسلامية؟

---

(1) الدكتور محمد تقي الجعفري اللنكرودي، **الحقوق الإسلامية**، طهران، كنج دانش 1358، ص10 و11، ش 15.

(2) الدكتور محمد تقي الجعفري اللنكرودي، **رسالة الحقوق** ج 2، ص34، المقدمة العامة لعلم الحقوق، طهران: كنج دانش، الطبعة الثالثة 1371، ص27 و28، الحاشية 18، **الحقوق الإسلامية**، ص11.

(3) الميرزا محمد حسين النائيني، **تنبيه الأمة وتنزيه الملّة** (أو الحكومة من وجهة نظر الإسلام)، ترجمة وتوضيح آية الله السيد محمود الطالقاني، شركة سهامي انتشار، الطبعة الثامنة، 1361، ص98؛ السيد محمد باقر الصدر (رض)، **اقتصادنا**، دار التعارف، الطبعة العشرون، 1408ق، ص378؛ العلامة الطباطبائي، **دارسات إسلامية**، ص178؛ ـ 181، آية الله جوادي آملي، ولاية الفقيه، مركز نشر الثقافة رجاء، الطبعة الأولى، 1367، ص91 ـ 93.

يعتقد بعض العلماء، كالعلّامة الطباطبائي[1] والعلامة النائيني[2]، أنّ هذا الأمر للحاكم الإسلامي، وأحكامه الحكومية هي التي تلبّي احتياجات المجتمع الإسلامي في هذا المجال.

2 ـ 4 ـ القضية الأخرى هي أنّه ليس للسلطة التنفيذية والحاكم الإسلامي الحق في تغيير الأحكام الشرعية، أوّلاً، وليس لهما وضع أحكام ومقررات تتعارض وأحكامَ الشرع الإسلامية المقدسة، ثانياً، طبعاً طبق نظرية الإمام الخميني في الحكومة، فإنّ للفقيه أن يعطل بعض الأحكام والقوانين الشرعية بصورة مؤقتة إذا اقتضت المصلحة ذلك[3]. إلاّ أنّ هذا الأمر لا يعني تغيير الحكم الشرعي ولا ممارسة خلافه، لا يعني تغيير الحكم الشرعي لأنّه باق على قوته ومحتفظ باعتباره، ولم يغيّره الحاكم الشرعي بل حال دونه بشكل مؤقت، بدليل وجود مصلحة أكثر أهمية من تنفيذه، وليس مخالفاً للشرع، لأنّ ذلك تابع لولاية الفقيه المطلقة التي منحها الله للرسول وأُولي الأمر.

ب ـ أوجه الاختلاف

قلنا: إن هناك اختلافات كثيرة بين السُّلطتين التنفيذيتين المذكورتين، ونشر الآن إلى ثلاثة موارد منها:

1 ـ تعدّ السلطة التنفيذية، في التصنيف القائم اليوم، قسماً من السلطة العامة والحكومة بمعناها العام، ولذلك فهي في عرض السلطة التشريعية.

في الواقع، فإن كلا من السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية

---

(1) السيد الطباطبائي، **معالم إسلامية**، ص77 و78.

(2) العلامة النائيني، المصدر السابق، ص98.

(3) الإمام الخمينيّ، **صحيفة النور**، ج 20، ص170.

والقضائية تمارس مقداراً من السلطة العامة للبلاد، والعلاقة العرضية هي التي تسود هذه السلطات من حيث قوتها واعتبارها، على الرغم من أن وظائف السلطة التنفيذية والقضائية في طول وظائف السلطة التشريعية، بمعنى أنّ السلطتين المذكورتين تنفذان القوانين التي تضعها السلطة التشريعية حسب طبيعة عمل كل واحدة منهما.

أمَّا السُّلطة التَّنفيذية الإسلامية فليست في عرض السلطة التشريعية، أي «الشارع المقدّس»، أبداً، فليست الحكومة مطلقة في كافّة المجالات بما فيها التشريع، فالله وحده المشرِّع لا السلطة التنفيذية، فإنّ عليها إجراء ذلك.

2 ـ السُّلطة التنفيذية، حسب التصنيف، سلطة بسيطة من الناحية التطبيقية، بمعنى أن وظيفتها تقتصر على تنفيذ القوانين التي تصادق عليها السلطة التشريعية، أما السلطة التنفيذية الإسلامية فتختزن ثلاث سلطات منفصلة:

(1) السلطة التشريعية، أو ما يصطلح عليه الإمام الخميني بمجلس التخطيط.

(2) السلطة التنفيذية بالمعنى الأخص للكلمة والمرادفة للسلطة التنفيذية المعاصرة.

(3) السلطة القضائية.

يمكن استنباط هذا المطلب من أحاديث الإمام حيث قال، في شأن الآية الشريفة: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: 58]: «إنّ الحكومة في «حكمتم» لا تعني القضاء الذي يمثّل إحدى السلطات الثلاث، بل المقصود المعنى العام للحكومة»، ويضيف: «وعليه، يجب أن نعتقد بأنّ للآية الشريفة ظهوراً في مسائل الحكومة، فهي تشمل

القاضي وجميع الحُاكّم (السلطات)... وبموجب الآية، فإنّ كل أمر من أمور الحكومة ينبغي أن يكون طبق موازين العدالة، أي وفق مبادئ القانون الإسلامي والحكم الشرعي».

وقال في حديثه عن «أمور الحكومة»: «1 ـ أن يقضيَ القاضي بالباطل، أي لا يصدر حكماً وفق قانون ليس بإسلاميّ، فلا ينبغي أن تكون مرافعته أو استشهاده بالقانون قائمةً على أساس غير إسلامي، 2 ـ ينبغي أن يطرح مسؤولو المجلس برامج كالبرنامج المالي للبلاد مثلاً، أو الخَراج الذي يطال الأملاك العامة للفلاحين بشكل عادل...، 3 ـ إذا أراد المنفذون أن يجرُوا حكماً قضائياً، أو يقيموا حداً، عليهم أن لا يتجاوزوا حدود القانون...»[1].

ويلاحظ، في هذه الكلمة: «الحكومة»، في الآية الشريفة «وإذا حكمتم»، أنها فُسِّرت وطُبِّقت على عبارة «أمور الحكومة» فشملت السلطات الثلاث السائدة اليوم: التشريعية والتنفيذية والقضائية، وقد فسرت الحدود، أوّلاً، «بقانون العقوبات الإسلامية»، وثانياً، بمن يقوم بإجرائها «التصدي للسلطة التنفيذية»[2].

3 ـ إنّ هذه السلطات الثلاث، وبالنظر إلى فصل بعضها عن بعض، يجب أن تكون مستقلّة إلاّ أنّه وطبق الحقوق الإدارية في الإسلام فإنّ القيام بالوظائف الثلاث المذكورة، بادئ ذي بدء، من صلاحية الحاكم الإسلامي، فله أن يفوض أيّاً منها إلى أفراد أو مؤسسات أخرى، ويقوم هو بالإشراف والمتابعة لسير أعمالهم، وهذا ما لا يمكن اجتنابه اليوم؛ وذلك أنّ إدارة البلاد تتطلب وجود منظّمات ومؤسسات تقوم بذلك[3].

---

(1) الإمام الخمينيّ ولاية الفقيه، السابق، ص73.

(2) المصدر نفسه، ص41.

(3) الشيخ حسين علي منتظري، المصدر السابق، ص25، 51 ـ 55.

خلاصة نظرية الإمام الخمينيّ: إنَّ هناك سلطتين في الحقوق الأساسية للإسلام: التشريعية المختصَّة بالله، والتنفيذيّة التي تتولّى تطبيق القوانين الشرعية، وإدارة شؤون البلاد، ويتولاَّها الحاكم الإسلامي. للحاكم الإسلاميّ، بغية القيام بوظائفه، أن يضع بعض المقرَّرات والقواعد وأن يخوض في التشريع العرفيّ.

وله أن يقوم بذلك مباشرةً، أو غير مباشرة، من طريق تفويضها لبعض الأفراد والمؤسسات. أضف إلى ذلك، فللحاكم الجامع للشرائط حق القضاء، وعلى هذا، فالحاكم الإسلامي يتمتَّع بثلاث سلطات: التشريع العرفيّ، تنفيذ القوانين الشرعية والعرفية، والقضاء؛ وله أن يباشر ذلك بنفسه أو يوكل مَن ينوب عنه من الأفراد والمؤسسات، وله حقُّ الإشراف على ذلك، فهو يمثّل رأس الهرم، والسلطات الثلاث هي يداه في المجتمع، وله حقُّ الإشراف الكامل عليها[1].

القسم الرَّابع: الدائرة الموضوعية للحكم الحكومي

يمكن بحث هذاالموضوع على صعيدين:

أوَّلاً ـ دائرة الحكم الحكومي بالنَّظر إلى فصل السُّلطات.

ثانياً ـ دائرة الحكم الحكومي بالنَّظر إلى أحكام الشَّرع.

أوّلاً ـ دائرة الحكم بالنَّظر إلى فصل السُّلطات

كل حكم يصدره الحاكم الإسلامي بهدف تنفيذ القوانين الشَّرعية وإدارة أمور البلاد هو حكم حكومي. وعليه، يمكن أن يصدر الحكم لغرضين:

(1) تنفيذ القوانين الشَّريعية، (2) إدارة أمور البلاد.

---

(1) المصدر نفسه، ص51، كذلك، ص57 و58.

الحكم الصادر للغرض الأوّل يكون حكومياً إذا لم يكن مفاده مفاد الحكم الشرعي عينه، وإلاّ فهو حكم إرشاديّ وليس مولويّاً، ولا يصطلح عليه بالحكم الحكومي. والحكم الصادر للغرض الثاني ربّما يكون له بُعد تشريعيّ أو تنفيذيّ.

وكافّة القوانين والمقرَّرات التي يضعها الحاكم الإسلامي، بصورة مباشرة أو غير مباشرة (التشريع العرفي)، وما يصدره من كافة الأحكام والقوانين والأوامر بشأن تنفيذ القوانين الشرعية والعرفية، هي أحكام حكوميَّة. وبعبارة أخرى، فإنّ دائرة الحكم الحكومي تشتمل اليوم، وطبق فصل السلطات كافة وظائف السلطة التشريعية والتنفيذية. وكذلك كافة الأمور التنفيذية للسلطة القضائية كتعيين القضاة وعزلهم[1].

وكما ذكرنا سابقاً، فإنّ الحكم الذي يصدره القاضي حكم قضائيّ، أما الأمر بتنفيذه فهو حكم حكومي.

لكن، هل الأحكام الحكومية أصلٌ أو استثناء؟ المقصود: هل أنّ أمور المجتمع تجري بصورة اعتيادية، أمّا في حالة حدوث مانع، أو مشكلة، فيتم التشبّث بالحكم الحكومي أو بالعكس؟ هل الأصل أن تسير الأمور على أساس الأحكام المباشرة أو غير المباشرة من قِبَل الحاكم؟

ما يستنتج من الرِّسالة التي وجّهها بعض مسؤولي البلاد إلى الإمام الخمينيّ، في سنة 1987، والتي أدَّت إلى تشكيل مجمع تشخيص مصلحة النظام بأمر من الإمام، أنّ الحكم الحكومي إنّما يصدر لحل مشكلات النظام في بعض الحالات الطارئة. لقد ورد في الرسالة: «في ظل تصريحات سماحتكم الأخيرة، فإنّ المشاكل التي كانت تعترض التشريع وإدارة البلد الإسلاميّ، قد حلت من الناحية النظرية، وكما كان

---

(1) الإمام الخمينيّ، المصدر السابق، ص60.

متوقّعاً، فقد كان هناك اتفاق في الآراء من قبل المختصّين في تلك الإرشادات، ولم يبقَ إلاّ ممارسة حق الحاكم في موارد الأحكام الحكوميّة...».

وقد ورد في قسم منها، وعلى أثر توضيح كيفية طرح اللوائح الحكومية والمشاريع في المجلس والمصادقة عليها: «بعد المصادقة النهائية، فإنّ لمجلس صيانة الدستور الإشراف على مصادقات المجلس، كونها لا تتعارض والأحكام الشرعية والدستور، وإذا حدث خلاف بين المجلس والصيانة، فلا مفرّ من تدخّل الوليّ الفقيه، وهنا يأتي دور الحكم الحكومي، وقد اطّلعنا على أنّ سماحتكم أَمرتم بتشكيل مجمع تشخيص مصلحة النظام، لحلّ الاختلاف بين المجلس وصيانة الدستور، وإلاّ كان لكم أن تصدروا حكماً حكومياً...»[1].

يفهم من هذه الفقرة، أنّ الحاجة لتدخُّل ولاية الفقيه وتشخيص موضوع الحكم الحكومي، تأتي حين لا يكون هناك اتفاق بين المجلس ومجلس صيانة الدستور. وطبقاً لنظرية الإمام الخمينيّ (رض)، فإنّ كافة شؤون البلاد، ومنها التشريع، يجب أن تدار بصورة مباشرة أو غير مباشرة من قبل الوليّ الفقيه، وما تسنُّه السلطة التشريعية والمجلس من قوانين ومقرّرات، ما لم يجزها الولي الفقيه، فلا مشروعية لها، ووجود هكذا مجلس يعدّ قسماً من الممارسات غير المباشرة لولاية الفقيه.

وقد أيّد هذه النظرية أحد فقهاء مجلس صيانة الدستور في حديث له، في هذا المجال، من على منبر صلاة الجمعة سنة 1987، أي بُعيدَ أمر الإمام بتشكيل مجمع تشخيص مصلحة النظام[2].

هناك مسألتان مهمَّتان في أمر الإمام الخمينيّ (ره): أُولاهما أنَّ أمر

(1) جريدة الجمهورية الإسلامية، الاثنين 19/ 11/ 66، ص12.

(2) جريدة اطّلاعات، السبت 26/ 11/ 55، ص15.

الإمام كان حكماً حكومياً من جهة، ومن جهة أخرى، فقد أجاز لبعض الأفراد تشخيص الحكم في الحالات الخاصة وإصداره، وثانيتهما، طبقاً للرِّسالة الموجهة من قبل المسؤولين، فإنّ المشكلات التي تعترض التشريع، قد تكون أحياناً بسبب عدم اتفاق المجلس ومجلس صيانة الدستور بشأن موادّ الدستور، وليس بسبب عدم الاتّفاق حول الأحكام الشرعية فقط.

وقد لفتَ الإمام الانتباه في رسالته إلى هذه المسألة:

«وفي الحالة التي لا يحصل فيها اتفاق شرعي وقانوني، بين مجلس الشورى الإسلامي ومجلس صيانة الدستور».

استنتاج السيد مير حسين الموسوي، رئيس الوزراء آنذاك، كان مؤيِّداً لهذا المطلب[1]. والنتيجة المترتِّبة على المسألتين السابقتين هي أنّه يُمكِن للحكم الحكوميّ للوليّ الفقيه، في نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية، أن يؤجِّل تنفيذ موادّ الدستور، كما يمكنه في حال وجود مصلَحة أن يمنع تطبيق بعض منها. فقد أقرّ المسؤولون هكذا حقّ للفقيه، والفقيه بدَوره منح نفسه مثل هذا الحقّ، وصدور ذلك الأمر يعني إقراره لما ذهبوا إليه.

ثانياً ـ دائرة الحكم الحكومي بالنظر إلى أحكام الشَّرع

تقسم الأحكام الشرعية إلى: أحكام أوَّلية وثانوية، ووضعية وتكليفية، مولوية وإرشادية. وسنقوم هنا بدراسة الحكم الحكومي بالنَّظر إلى كل تقسيمٍ من هذه التقسيمات:

1 ـ الحكم الحكومي والأحكام الأوليَّة والثَّانوية

هنالك عدة مباحث ونظريات في طبيعة الحكم الحكومي، وفي ما

(1) جريدة الجمهورية الإسلامية، الاثنين 19/ 11/ 66، ص12.

إذا كان حكماً أوَّلياً أم ثانوياً[1]. فهناك من يعتقد أنّه من الأحكام الأوَّلية، في حين يرى بعضهم أنّه من الأحكام الثَّانوية، ويرى آخرون أنّ العلاقة هي علاقة عموم وخصوص من وجه، والرأي الرابع يرى أنه ليس من الأحكام الأوَّلية ولا الثانوية.

يبدو أنّ بحث هذا الموضوع يستلزم تسليط الضوء على محورين منفصلين:

الأوَّل: هل الحكم الحكومي من سنخ الأحكام الأوَّلية أو الثانوية؟

الثاني: هل شمول الحكم الحكومي هو شمول الأولية أو الثانوية نفسه، أو أنّ له دائرة تختلف عن ذلك؟

أ ـ **نوعيّة الحكم**: في هذا المجال نوافق الرأي الرَّابع الذي ذكر سابقاً، فالحكم الحكومي ليس من سنخ الأحكام الأولية ولا الثانوية، ودليل ذلك واضح؛ حيث هناك أربعة أركان في كلّ حكم:

1 ـ الحكم نفسه.

2 ـ الحاكم.

3 ـ المحكوم عليه (المكلَّف).

4 ـ المحكوم فيه (الفعل)[2].

وبناء على هذا، فإنّ أحد أركان كل حكم الحاكم، الذي قد يكون الله أو النبيّ أو السلطان (وليّ الأمر)، السيد، الأب والزوج[3]. فالحاكم في الأحكام الشرعية الأولية والثانوية هو الله سبحانه، أمّا الحاكم في الأحكام الحكومية فهو وليّ أمر المسلمين، أو الحاكم الإسلامي،

---

(1) علي أكبر كلانتري، المصدر السابق، ص111 و112.

(2) الدكتور أبوالقاسم كرجي، المصدر السابق، ج 2، ص192، 193.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص192.

وعليه، فالحكم الحكومي، ليس من سنخ الأحكام الأولية ولا الثانوية.

لقد صنَّف أحد الفقهاء المعاصرين الأحكام إلى صنفين: أحكام إلهية وأحكام سلطانية (حكومية)، وقد جعل الأحكام الحكومية مقابل الإلهية[1]. ويفهم من هذا التَّصنيف أنّ الأحكام الحكومية قسيمة الأحكام الإلهية (الأولية والثانوية)، وليست قسماً منها:

وما يثير الشبهة هنا ما ذكره إمام الأمّة قائلاً: «إنّ ولاية الفقيه والحكم الحكومي من الأحكام الأوَّلية»[2].

وبناء على ما ذكرناه، لا يسعنا قبول ظاهر هذه العبارة؛ بل ينبغي تأويلها، ونذكر هنا وجهين لذلك:

(1) لقد وردَ الحكم الحكومي إلى جانب ولاية الفقيه في العبارة، على أنّهما من الأحكام الأولية، فيحتمل أنّ المقصود الأصلي، أنّ ولاية الفقيه من الأحكام الأولية؛ وبالنتيجة، فإنّ الأحكام التي يصدرها، بصفته الولائية، ناشئة من الأحكام الأولية للشارع. كما صرّح بذلك أحد الفقهاء قائلاً: «مقام الولاية نفسه من الأحكام الأولية»؛ كما أنّ «النبيّ أَوْلى بالمؤمنين»، «أقيموا الصلاة»، و«آتوا الزكاة» من العناوين الأولية، وكذلك جعل الولاية المطلقة لرسول الله (ص) وللأئمة (ع) من بعده وللعلماء من بعدهم، بنصّ خبر الاحتجاج[3] من الأحكام الأولية أيضاً[4].

---

(1) الشيخ حسن علي منتظري، المصدر السابق، ص60

(2) **صحيفة النور**، ج 20، ص174.

(3) المقصود من هذه الرواية: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنّهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم»، الشيخ الصدوق، **كمال الدين وتمام النعمة**، طهران: دار الكتب الإسلامية، ج 2، ص484، باب التوقيعات، 2، حديث 4.

(4) آية الله محمد كيلاني، **مقارنة بين الأحكام الحكومئة والأحكام الثانوية**، رسالة إرشادية رقم 2/ 3/ 1371، ص63.

وعليه، فإنّ جعل الولاية والحكومة للفقيه من الأحكام الأوَّلية واعتبار أحكامه الحكومية ناشئة أيضاً من هذه الأحكام الأولية، إلاّ أنّ أحكامه ليست من سنخ الأحكام الشرعية الأولية أو الثانوية بل مغايرة لهما.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الحكم الحكومي، وإن لم يكن من الأحكام الأولية أو الثانوية، إلاّ أنّ طاعته واجبة؛ حيث أمر الله بطاعة النبيّ وأولي الأمر، وليست هناك من منافاة بين عدم كونه أولياً أو ثانوياً وبين وجوب طاعته.

قال إمام الأمَّة الخمينيُّ: «إنّ طاعة النبيّ تعني طاعة الله، لأن الله أمرنا بطاعة نبيّه»[1]، وهذا ما يصدق على الفقيه الحاكم، وهكذا عدّ العلامة الطباطبائي الأحكام والمقرَّرات الصادرة من الولاية واجبة الطاعة كالشريعة[2].

(2) التأويل الأنسب أنَّ المقصود بالحكم الحكومي في العبارة هو العنوان، لا مضمون الحكم الحكومي وما يصدره الفقيه في مقام الحكومة. يعتقد إمام الأمّة أنّ بعض الآيات والروايات سيّما الآية الشريفة: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ تدلّ على وجوب طاعة «الأحكام الحكومية» للنبيّ و«أولي الأمر»[3]؛ وعليهُ فإنّ عنوان «الحكم الحكومي» من الأحكام الأوَّلية إلاّ أنّ الحكم الذي يصدره الفقيه ليس حكماً أولياً.

ب ـ شمولية الحكم الحكومي بالنظر للأحكام الأولية أو الثانوية: المقصود: هل أنّ الحكم الحكومي يجب أن يصدر في إطار الأحكام

---

(1) الإمام الخمينيّ، **ولاية الفقيه**، السّابق، ص60، كذلك كتاب البيع، ج 2، ص477.
(2) العلامة الطباطبائي، **دراسات إسلامية**، المصدر السَّابق، ص180.
(3) الإمام الخمينيّ، **ولاية الفقيه**، المصدر السّابق، ص75 وكذلك ص60.

الأولية أو الثانوية؟ وبعبارة أخرى: هل أنّ دائرة الحكم الحكومي كدائرة الأحكام الأولية أو الثانوية؟ لقد ردَّ بعضهم بالإيجاب على هذا السؤال، ولم يقل بحكم للفقيه في خارج دائرة الأحكام الأولية والثانوية: «طاعة الحاكم مصداق لطاعة الأحكام الشرعية الأولية أو الثانوية، وإلاّ فالفقيه لا يصدر حكماً خارجاً عن تلك الأحكام الشرعية؛ فالمجتهد يصدر حكماً حكومياً في إطار الأحكام الشرعية، بحيث إذا علم المكلَّف بجهة الحكم وجب عليه ترك الفعل أو الإتيان به... خلاصة القول: إنّ الأحكام الولائية والحكومية مرتبطة بحفظ النظام والأمن والمصالح الإسلامية العليا للبلاد في إطار الأحكام الشرعية، بحيث يلتزم الجميع بها على نحو الواجب الكفائي، وفي بعض الموارد بوجوبها العيني»[1].

ولا ينسجم هذا الرأي مع نظرية الإمام الخميني (ره) في الحكومة، ولذلك ردَّ الإمام على هذا الرأي قائلاً: «إذا كانت صلاحيات الحكومة في إطار الأحكام الإلهية الفرعية، فإنّ ذلك يعني عبثيَّة الحكومة الإلهية، والولاية المطلقة المفوَّضة لنبيّ الإسلام (ص) وتفريغها من محتواها. وأشير إلى بعض ما يترتَّب على ذلك مما لا يمكن معه لأحد الالتزام به، فمثلاً شقّ الشوارع الذي يتطلّب التصرف في حرمة دار (بيت) لا يقع ضمن إطار الأحكام الفرعية، الخدمة العسكرية وسوق المقاتلين إلى الجبهات، الحيلولة دون تهريب العمُلات الصعبة، ومئات الحالات المشابهة لذلك والتي تعدُّ من صلاحيات الحكومة»[2].

قال أحد الفقهاء المعاصرين بشأن كلمة الإمام (رض): «لقد ورد في عبارات بعض الفضلاء أنّ ولاية الفقيه مطلقة ولا تقييد فيها. المراد أنها

---

(1) **الأحكام الثانوية**، المجلة القضائية والحقوقية، السنة الأولى من أول الخريف 7 (كاتب مجهول)، نقلاً عن: الفقه في مرآة الصحافة، مؤتمر دراسة المباني الفقهية للإمام الخميني (رض)، ج 59، ص683.

(2) **صحيفة النور**، ج 20، ص170.

ليست مقيَّدة بالضرورة والاضطرار، وأنّها تشمل العناوين الثانوية أيضاً، والأمثلة التي ساقها في حديثه، من قَبيل حكم الفقيه، بترك فريضة الحجّ لبعض السنوات في بلد معين إذا اقتضت مصلحة أهم من ذلك، أو شق الطرق والشوارع ووضع مقررات المرور كشواهد مؤيدة لما ذهب إليه[1]. الشاهد الآخر، هو أنّ الأحكام الولائية (الحكومية) أحكام تنفيذية إجرائية، وكلّها ترجع لتشخيص الصغريات والموضوعات وانطباق الأحكام الشرعية عليها وبالعكس»[2].

يبدو أنّ قصد الإمام (رض) هو أنّ صلاحيات الحاكم الإسلامي ليست في إطار الأحكام الفرعية، ولذلك، فليس من الضروري أن يكون حكمه موضوع الأحكام الفرعية الأولية أو الثانوية نفسها، بل له أن يحكم في بعض الأمور التي ليس لها أثر في الكتاب والسنّة.

ويمكن أن تكون مقارنة حكم الحاكم بالأحكام الأولية والثانوية إحدى الحالات الآتية[3].

(1) أن يكون موضوعَ حكمُ الحاكم الحكمُ الشرعيُّ عينُه، كأمرنا بالصلاة والصوم، ولا يطلق على هكذا حكم اسم الحكومي، ووجوب طاعته ناشئ من وجوب طاعته الحكم الشرعي، وليس ناشئاً من حكم الحاكم. لقد قال إمام الأمّة في مورد الآية ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾. . . : «طاعة الأوامر الإلهيّة طاعة الله، لا طاعة الرسول وأُولي الأمر. ولذلك إذا صلى مكلَّف بقصد طاعة الرسول أو الإمام فإنّ صلاته باطلة»[4].

---

(1) آية الله مكارم الشيرازي، المصدر السابق، ص550.

(2) المصدر نفسه، ص551.

(3) قارن مع محمد منصور نزاد، دراسة تطبيقية لمفهوم المصلحة من وجهة نظر الإمام الخمينيّ وعلماء الغرب، مجلّة الحكومة الإسلامية، ش 12، 1378، ص167 ـ 199.

(4) الإمام الخميني، كتاب البيع، ج 2، ص477.

(2) حكمُ الحاكم بهدف تنفيذ الأحكام الشرعية، أمّا موضوعه فليس موضوع الأحكام الشرعية عينها؛ كالأمر بجمع الزكاة والخُمس.

(3) حكم الحاكم بهدف تنفيذ القوانين العرفية التي يضعها بنفسه، أو بوساطة ممثليه، وموضوع ذلك ليس من قبيل القسم السابق.

(4) إنّ حكم الحاكم يتعلق بالتعطيل المؤقت لأحد الأحكام الشرعية؛ كحكمه بتعطيل أداء فريضة الحج مؤقتاً[1].

وتعد النقاط الثلاث الأخيرة من مصاديق الحكم الحكومي.

2 ـ الحكم الحكومي والأحكام المولويّة والإرشاديّة

تقسم الأحكام الشرعية إلى إرشادية ومولوية، هنالك طلب وبعث حقيقي في الحكم المولوي، بدليل المصلحة المتوفرة في متعلقه؛ بحيث يترتّب استحقاق الثواب والعقاب على طاعته ومعصيته. أما الطلب والبعث في الحكم الإرشاديّ فهو صوَريّ وليس هناك طلب واقعي، بل هنالك إخبار عن مصلحة في الفعل وإرشاد وهداية للمكلف إلى ذلك العمل. ولذلك كانت مصلحته ومَفسَدته مقتصرة على الوصول أو عدمه لتلك المصلحة الواقعية، وليس هنالك من ثواب أو عقاب مستقلّ يترتب على طاعته ومعصيته[2].

وبناء على هذا، فهل الحكم الحكومي من الأحكام المولوية أو الإرشادية؟

وللإجابة عن ذلك، نستشهد ببعض عبارات الإمام، فقد رأى في كتابه «الرسائل» وجود ثلاثة شؤون للنبي (ص):

---

(1) صحيفة النور، ج 20، ص170.

(2) آية الله علي مشكيني، المصدر السابق، ص74 و75، ص125.

(1) النبوَّة والرسالة، أي تبليغ الأحكام الإلهية.

(2) الحكومة والرئاسة.

(3) القضاء.

فهنالك أحكام يصدرها (ص) حسب هذه الشؤون، فالحكم الذي يصدره باعتبار الشأن الأوَّل هو حكم إرشاديّ كأمره بالصلاة والصوم، وما يصدره من حكم باعتبار الشأن الثانيَ هو حكم مولويّ.

ليس له (ص) الأمر والنهي باعتبار الشأن الأول، فإنْ أمَرَ وَنَها كان حكمه (ص) إرشاداً طبقاً للأوامر والنواهي الإلهية. بينما له أوامر ونواهٍ مستقلّة باعتبار الشأن الثاني وطاعتها واجبة، والآية الشريفة: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ تعالج هذه الطائفة من الأحكام، أما باعتبار الشأن الثالث، فله (ص) أحكام واجبة الطاعة، لكن ليس على أساس كونه سلطاناً وحاكماً، بل لأنّه قاضٍ وحاكم شرع، وعليه، يمكن تقسيم أحكام الرسول (ص) بالنظر إلى الشؤون الثلاثة إلى ثلاث طوائف:

(1) الحكم الإرشادي.

(2) الحكم المولوي.

(3) الحكم القضائي.

طبعاً، فإنّ القسمين الأخيرين لا يعدَّان في تسلسل القسم الأول من الناحية الفنية.

بحثُنا يتعلَّق بالقسم الثاني، أي الأحكام التي يصدرها الحاكم وولي الأمر من حيث منصب الحكومة والرئاسة، فجميع الأحكام التي تصدر لإدارة المجتمع الإسلامي، وبهدف تنفيذ الأحكام الشرعية هي أوامر مولوية، يترتب عليها بعض الآثار الشرعية كالثواب والعقاب على طاعتها ومعصيتها. أمّا إذا كان متعلَّق أمر الحاكم والوليّ الفقيه أحكاماً شرعية؛

كأمره بالصلاة والصوم، فهكذا أحكام تصدر على أساس الشأن الأول، أي تبليغ الأحكام الإلهيّة، وتعدّ أحكاماً إرشادية، ولا يترتب ثواب وعقاب مستقلّ على طاعتها ومعصيتها[1].

لقد ذكر إمام الأمّة هذا المطلب في كتابه «ولاية الفقيه»: «ليس المراد من جعل الله لرسوله (ص) رئيساً وطاعته واجبة: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ أن نقبل ونعمل بما يقوله، فإنّ امتثال الأحكام يعني طاعة الله، كافّة الأفعال العبادية وغير العبادية المتعلّقة بالأحكام تمثل طاعة الله. اتباع الرسول (ص) لا يعني امتثال الأحكام، بل هو موضوع آخر»[2].

وصرَّح في مكان آخر في هذا الصدد قائلاً: «طاعة أوامر الله غير طاعة الرسول الأكرم (ص). كافة الأحكام الشرعية العبادية وغير العبادية أوامر الله سبحانه؛ ليس للرسول أوامر في باب الصلاة، إنّما أوامره هي تلك التي يصدرها بنفسه، وهي أوامر حكومية، كأمره بإنفاذ جيش أسامة ابن زيد... إطاعة أُولي الأمر في الأوامر الحكومية أيضاً تختلف عن طاعة الله»[3].

3 ـ الحكم الحكومي والأحكام الوضعية والتكليفية

ما الرَّابطة بين الحكم الحكومي والأحكام الوضعية والتكليفية؟ هل الحكم الحكومي من الأحكام الوضعية أو التكليفية؟

وقبل الإجابة عن هذا السؤال نشير إلى تعريف الأحكام الوضعية والتكليفية.

---

(1) الإمام الخمينيّ، **الرسائل**، قم: المطبعة العلمية، 1385ق، ص50 و51.
(2) الإمام الخمينيّ، **ولاية الفقيه**، ص60.
(3) المصدر نفسه، ص75.

قالوا في تعريف الأحكام الوضعية والتكليفية: إن الحكم الوضعي إنشائيٌّ، أي يصدر بدافع البعث أو الزجر أو الترخيص، ويقسم إلى خمسة أقسام[1]: واجب، ومستحَبّ، وحرام، ومكروه، ومباح. فالحكم الوضعي ما كان وضعاً وإنشاءً، وليس تكليفاً كالملكية والزوجية[2].

وفي تعريف آخر: «ما اشتمل على أمر أو نهي فهو حكم تكليفي، والأحكام التكليفية في الفقه عبارة عن: وجوب، حرمة، استحباب أو مندوب، كراهة وإباحة.

وتقتصر الأحكام التكليفية في الحقوق العرفية على الأمر والنهي القانونيين، وليس هنالك حكم تكليفيّ له أكثر من حالتين»[3]. «كلّ قانون يشتمل على أمر ونهيٍ فهو حكم وضعي»[4].

وهنا لا بد من القول: إنّ الحكم الحكومي قد يكون حكماً وضعياً أو تكليفيّاً، على سبيل المثال بعض الأحكام التي عدّها أحكاماً تكليفية في الأحكام الحكومية «أوامر رسول الله (ص) هي تلك التي تصدر عنه، وهي أوامر حكوميَّة مثلاً: انفذوا جيش أسامة، من أين تجمعون الضرائب كيف تعاشرون الناس...»[5].

أمَّا سائر الأحكام والمقرَّرات التي ليست تكليفية فيه أحكام وضعية، وبناء على هذا، فإنّ كافة القوانين التي يسنُّها المجلس التشريعي بالنيابة عن الحكام الإسلامي، أو بإذنه، وتشتمل على الأمر والنهي، تعدّ أحكاماً أو قوانينَ وضعيّة.

---

(1) آية الله علي مشكيني، المصدر السابق، ص120.
(2) المصدر نفسه، ص121.
(3) الدكتور محمد تقي الجعفري اللنكرودي، **ترمينولوجيا الحقوق**، ش1935، ص244 و245.
(4) نفسه، المصدر السابق، ش1947، ص245 و246.
(5) الإمام الخمينيّ، المصدر السابق، ص75.

الوليُّ الفقيه ومرجعيَّة الاختيار

الشيخ محمد شقير

حازت أطروحة ولاية الفقيه، التي تُثبتُّ للفقيه نوع ولاية، على قسط من البحث والاهتمام، وكثُرت حولها الأبحاث والدراسات التي عالجت بعض الإشكاليات، وأجابت عن بعض المسائل. لكن بقيت بعض المسائل التي لم يُسلّط عليها الضوء بشكلٍ كافٍ، أو لم تُبلوَر بشكل مستقل، وكامل. وهذه هي: كيف يصل الفقيه إلى منصب الولاية؟، وما هي مبادئ مشروعية ولايته؟، وكيف تثبت له هذه المشروعية؟، وعلى حد تعبير «الإمام الخميني» «كيف تنعقد الإمامة للفقيه»؟. وهذا ما سيقودنا إلى البحث في معنى الولاية، لتحديده والوقوف على المفهوم الذي تختزنه الكلمة؛ ليتم البحث لاحقاً حول كيفية انعقاد هذه الولاية للفقيه.

معنى الولايـة:

اعتنى علماء اللُّغة بكلمة الولاية وذكروا لها عدة معانٍ، يُمكن إرجاع معظمها إلى معنى واحد. ونشير هنا إلى بعض أقوالهم:

يقول «الراغب» في مفرداته: «الولاء والتوالي أن يحصل شيئان فصاعداً حصولاً ليس بينهما ما ليس فيهما. ويُستعارُ ذلك للقرب من

حيث المكان، ومن حيث النسبة، ومن حيث الدِّين، ومن حيث الصداقة، والنصرة، والاعتقاد، والولاية. والولاية تولّي الأمر، وقيل: الوِلاية والوَلاية نحو الدِلالة والدَلالة، وحقيقته تولّي الأمر»[1].

ويقول «ابن الأثير»: «في أسماء الله تعالى: الوليُّ هو الناصر، وقيل المتوليّ لأمور العالم والخلائق القائم بها. ومن أسمائه ـ عزّ وجلّ ـ: الوالي وهو مالك الأشياء جميعها، المتصرف فيها. وكأن الولاية تشعر بالتدبير، والقدرة، والفعل. وما لم يجتمع ذلك فيها لم ينطلق عليه اسم الوالي. . وقد تكرّر ذكر المولى في الحديث. وهو اسم يقع على جماعة كثيرة: فهو الرب، والمالك، والسيد، والمُنعم، والمُعتق، والناصر، والمُحب، والتابع والبحار، وابن العمّ، والحليف، والعقيد، والصهر، والعبد، والمُنَعم عليه، وكل من وُلّي أمراً، أو قام به، فهو مولاه ووليُّه. . »[2].

وجاء في «لسان العرب»: «الوليُّ: ولي اليتيم الذي يلي أمره، ويقوم بكفايته. ووليُّ المرأة الذي يلي عقد النِّكاح عليها، ولا يدعها تستبد بعقد النكاح دونه. وفي الحديث: أيما امرأة نكحت بغير إذن مولاها فنكاحها باطل. وفي رواية: ولّيها أيَّ متوليّ أمرها. . قال «الفراء» الموالي: ورثة الرجل وبنو عمّه. قال: والوليّ والمولى واحد في كلام العرب. . . »[3].

من كل ما تقدَّم من عبارات، يظهر من هذه العبارات أن كلمة الولاية تستبطن التصرف؛ فعندما يقال إن لفلان ولاية على الشيء الفلاني، فمعناه أن له حقُّ التصرف فيه. وأيضاً تتضمن كلمة الولاية التصدِّي لأمر

---

(1) ص 570.

(2) «النهاية» أ مج5، ص 227.

(3) مج 15، ص 407.

من أمور الغير، فمعنى أن يقال: «إن لفلان ولاية على فلان»، هو أن له حقُّ التصدِّي لأموره، أو لبعض أموره فيكون له حقُّ التصرف فيها.

مفهوم ولاية الفقيه (الولاية المطلقة):

إنطلاقاً من تحديد معنى كلمة «الولاية» بأنها التصدِّي لأمور الغير، أو بعض منها، حيث يترتب على ذلك حقُّ التصرُّف فيها، وتدبيرها، يُطرح السؤال التالي: ما معنى ولاية الفقيه؟ وللإجابة عن هذا السؤال لا بد من بيان أمرين: الأول: من هو المولّى عليه؟ والثاني: ما هي حيثية هذه الولاية؟. أما جواب الأول فإن هذه الولاية هي على الأمة الإسلامية. وأما جواب الثاني، فأن هذه الولاية ترتبط بجميع شؤون الأمة وأمورها كأمة، على كل المستويات السِّياسيَّة، والاقتصادية، والعسكرية.. بمعنى للفقيه حقَّ التصدِّي لأمور الأمة، والتصرف فيها ـ بل هو واجب عليه ـ بما يعود عليها بالنفع والصلاح في المجالات كافة، وبما يجلب سعادتها في الدنيا والآخرة.

ولاشكّ في أننا نتكلم هنا عن الولاية المطلقة للفقيه، وبتعبير آخر الولاية العامة، في مقابل الولاية المقيّدة التي تذهب إلى أن للفقيه حقُّ التصرف في بعض المجالات فقط، كأن يكون له الولاية في القضاء والفتوى فقط، وولايته في القضاء بمعنى نفوذ قضائه، وولايته في الفتوى بمعنى كونها حجة. فالفقيه بهذا المعنى بمثابة موظف إلهي، قد كُلّف إلهياً بالسهر على مصالح الأمة، ورعايتها، وتدبيرها بما يحفظ لها تقدمها وتطورها. وهذا فرض يجب على الفقيه أن يمتثل له ويتقرب به إلى الله تعالى. كما أن على الأمة من جهة ثانية، أن تمكن هذا الفقيه، وأن تمدَّ له يد العون وكامل الإمكانيات، وأن تهيّئ له كل الظروف حتى يُعمِل ولايته؛ فتتحول إلى مؤسسة حكومية تعمل تحت مظلة الولاية لخدمة الأمة.

كيفيَّة تعيين الوليِّ الفقيه:

بعدما انتهينا إلى أن ولاية الفقيه (المُطلقة) هي بمعنى حقُّ الفقيه في التصرُّف في أمور الأمة، وتدبير شؤونها، ورعاية مصالحها بما يعود عليها بالنفع والخير؛ نصل إلى أن هذا الفقيه دون سواه، هو الفقيه الذي استكمل كل المواصفات، والشرائط؛ ليصبح من خلال ذلك وليّاً وحاكماً على الأُمّة؟

ومن الواجب القول أن الفقيه ـ فضلاً عن شرط الفقاهة ـ يجب أن يتّصف بمواصفات وشرائط عديدة ودقيقة، يصبح من خلالها مُؤهّلاً لتولي هذا المنصب المهم والحساس. ولا يمكن له أن يصل إلى هذا المنصب إلاّ إذا استجمع تلك المواصفات. بيد أن تحديد كون هذا الفقيه دون غيره، هو الحائز على تلك المواصفات ليس بالأمر اليسير، لأن بعضها يتطلب معرفة دقيقة بشخص الفقيه، بل إن بعضاً منها يتطلب ـ إضافة إلى ذلك ـ خبرة تخصّصية لا توجد إلاّ لدى القليل القليل من الناس. كما أن الأخذ بأقوال أهل الخبرة يتطلب مواصفات معينة يجب أن تتوفر في هؤلاء أنفسهم.

ومن الواضح أن الأثر الذي يترتب على هذا التعيين هو أثر خطير جداً، لأن من يستلم زمام الولاية تصبح كل السلطات بيده، وكل الأمور في تصرفه؛ صحيح أن جلوسه في هذا المنصب أمانة في عنقه ومسؤولية إلهية في عهدته، جُعلت من أجل خدمة النَّاس وخيرهم، لكن فلسفة الأمور شيء ـ مع أن لها أكثر من أثر مهم ـ ودقة الاختيار وما يترتب عليها شيء آخر.

ولا يمكن في هذا المجال أن يُترك الحبل على غاربه، فتختار كل فئة وكل جماعة فقيهاً ليكون ولي الأمة، لأن ذلك يؤدي إلى الفوضى،

بل لا بدَّ من أن ينتهي أمر التعيين إلى مرجعية واحدة تمتلك صلاحية التعيين، ويكون تعيينها ملزماً للجميع.

وعليه، فإن السؤال عن كيفية تحديد كون هذا الفقيه بعينه هو وليُّ الأمر؛ يستبطن السؤال عن المرجعية التي تمتلك صلاحية هذا التحديد وأحقية ذلك التعيين.

وهنا ينبغي التأكيد على أن الجواب عن هذا السؤال، يرتبط ارتباطاً جوهرياً بنظريات المشروعية، أيَّ النظريات التي تحدد مبدأ مشروعية الولاية، وهل هي من الله أو من النَّاس ـ وذلك في عصر عدم وجود المعصوم وجوداً ظاهرياً ـ لأنه عندما نقول: إن الأمر الفلاني هو مصدر مشروعية الحاكمية؛ فمعنى ذلك أن هذا المصدر هو المناط به تعيين الحاكم، أو إعطاء شرعيته، وهذا ما يقودنا إلى تبيين نظريتي التنصيب والانتخاب اللتين تعنيان بمبدأ المشروعية.

ـ 1 ـ
(نظريّة التنصيب)

تذهب هذه النظرية، إلى أن مبدأ مشروعية الولاية هي من الله. فكما أن لله تعالى ولاية التكوين والتشريع فله كذلك ولاية الأمر، وهذه الولاية قد أعطاها الله تعالى لرسوله(ص)، والرسول(ص) جعلها للأئمة المعصومين(ع) بأمر من الله تعالى، وهم جعلوها للفقهاء العدول الحائزين على شرائط الولاية. لكن هذا التعيين للولي الفقيه هو تعيين وصفيّ، أيَّ أنه تعيين له من خلال المواصفات المحددة، وليس تعييناً لشخص الوليِّ الفقيه.

وبناء على هذه النظرّة، يُطرح السؤال مجدّداً: كيف يتعين شخص الوليِّ الفقيه، ومن هي المرجعية الصالحة لهذا التعيين، بحيث يكون تعييناً شرعياً، لا يجوز نقضه ومخالفته؟

ولا بدَّ من أن نتعرض لاحتمالات المسألة في مقام الثُّبوت، وأن نفصِل في كل المحتملات، حتى تتضح لنا فروع تلك المسألة.

وهنا إما أن نقول: بأن التنصيب يتوجه إلى الفرد الأفضل، والنموذج الأكمل، من حيث حيازته لأعلى مرتبة من المواصفات والشرائط، أو أن نقول إن التنصيب يتوجه إلى من اتّصف بهذه المواصفات، بغض النظر عن مستوى توفرها. وعليه، فاتّصاف الفقيه بهذه المواصفات يثبت له شأنية الولاية، أما فعلية هذه الولاية؛ فتحتاج إلى أمرٍ آخر. ولذا سنبحث في كلا الشقين:

1 ـ تنصيب الفرد الأفضل من الفقهاء: ذكرنا آنفاً أن هناك مواصفات يجب أن يتحلى بها الفقيه حتى يتمكَّن من ممارسة الولاية. ومن هذه المواصفات العلم، والعدالة، وحسن التدبير، والإدارة والكفاءة السياسية. ولا شك في استحالة التساوي بين الفقهاء في جميع هذه المواصفات بشكل دقيق. بل إن بعضهم يتميز في بعض الجهات، ويفوق أقرانه فيها. كأن يتميز بوعيه السياسي، وخبرته في إدارة الدولة، وحسن تدبيره وسياسته للأمور، وما إلى ذلك. بناءً على هذا المسلك، يجب أن يتوجه التنصيب إلى الفرد الأفضل من الفقهاء، لما لذلك من أثر مهم على مستوى إعماله ولايته وممارسته لحاكميته، وما ينجم عن ذلك من خير للبلاد والعباد.

بقي أن نقول: إن هذا المسلك ممكن ثبوتاً، لكن ما هو الدَّليل الإثباتي عليه، وهل تفي الأدلة بإثباته؟ وهنا لابد من استعراض كلا الدليلين النقلي والعقلي:

أولاً: الدَّليل النقلي: يوجد عدَّة آيات وروايات، يمكن الاستدلال بها على هذا المطلب. لكن سوف نكتفي ببعضها:

أ ـ قولُه تعالى في قصة طالوت: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰهُ عَلَيۡكُمۡ وَزَادَهُۥ

بَسۡطَةٗ فِي ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِۖ﴾[1]، حيث يستُفاد من الآية أن التقدُّم في العلم ملاك للقيادة، أيَّ لجعل هذا أو ذاك قائداً وحاكماً.

ب ـ **ما في نهج البلاغة**: «إن أحقَّ النَّاس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه»[2].

ج ـ **ما ورد عن رسول الله (ص)**: «ما ولّت أمةٌ قط أمرها رجلاً وفيهم أعلم منه، إلا لم يزل أمرهم يذهب سفالاً حتى يرجعوا إلى ما تركوا»[3].

ومما لا شك فيه أن الأدلة النقلية كثيرة في هذا المضمون، لكن نكتفي بهذا المقدار.

ثانياً: الدليل العقلي: ومؤدّاه، أن العقل لو خلّي ونفسه، وبمعزل عن النصوص الدينية، فإنه يحكم بأن من يجب أن يكون في هذا المنصب، هو الأقدر على القيام بمسؤولياته وتحمّل أعبائه، ولا شك في أن الفاضل الذي امتاز بمستوى أكبر من المواصفات والشرائط، هو الأقدر على القيام بواجبات هذا المنصب. ولديه القدرة على إيصال الخير والنفع إلى عامة النَّاس أكثر من غيره، مقارنة بالمفضول الذي وإن كان لديه مستوى من المواصفات والشرائط لكنها لا تصل إلى المستوى الذي بلغه الأفضل.

ويمكن القول بعبارة أخرى إن لهذه المواصفات فلسفة ولتلك الشرائط غاية، وهي الاستفادة بأعلى مستوى ممكن من هذا المنصب لنفع الأمة وخير الناس، والاستفادة القصوى من هذا المنصب ترتبط

---

(1) سورة البقرة، الآية: 247.

(2) شرح «محمد عبده».

(3) كتاب «سليم بن قيس»، ص 118.

بوجود أعلى مستوى من المؤهلات في شخص الوليّ، من العلم، والعدالة ـ بمستواها السياسي ـ والكفاءة وغيرها. . وبالتالي لا يمكن الوصول إلى إمامة المفضول مع وجود الفاضل.

وهنا نعود إلى السؤال السابق، وهو أنه بناءً على هذا المسلك، مسلك تنصيب الأفضل، كيف يحصل هذا التنصيب؟ وكيف يتعيَّن شخص النائب عن المعصوم(ع)، والوليِّ الفقيه؟.

لا بد من الإشارة أولاً إلى أن هذا البحث يقود إلى البحث عن المرجعية التي تمتلك أعلى مستوى من الإمكانيات والأدوات، والتي تتكفل بالبحث عن الأفضل من بين الفقهاء لناحية حيازته للشروط، والمواصفات. وهذا البحث يتضمن تفصيلاً بين حالتين: حالة تعيين الوليَّ الفقيه بفعل نفسه، أيَّ أن يكون لسبق تصديه مدخلية في تعيينه، وحالة تعيينه، بفعل غيره؛ فلا يكون لسبق تصديه مدخلية في تعيينه، فلا بد من البحث في الحالتين:

الحالة الأولى: تعيين الوليِّ بنفسه:

في هذه الحالة، يدّعي الفقيه أنه الأفضل من بين الفقهاء لناحية جمعه للشروط، والمواصفات، ويبادر إلى التصدِّي لهذا المنصب، ويسبق غيره في إعلان نفسه ولياً لأمر المسلمين. وهنا يُطرح السؤال: هل يجب على المسلمين تصديقه، وترتيب الأثر على دعواه بمجرد إطلاقها، وسبقه غيره إلى التصدِّي لهذا المنصب، وعدّ الدعوى، والتصدِّي علة تامة لصيرورته ولياً للأمر لوجوب طاعته؟ والجواب هو، حتى لو سلّمنا بأن سبقه إلى التصدِّي له مدخلية في صيرورته ولياً للأمر ـ وهذا ما يحتاج إلى البحث ـ لكن، توجد هنا دعوى ترتبط بموضوع خارجي، وهي كونه الأفضل. ويترتب على هذه الدعوى أمور مهمة، وخطيرة جداً، فلا يمكن التسليم بهذه الدعوى، بمجرد إطلاقها؛

واعتبارها مسلّمة يجب القبول بها، بل لابد من الفحص في هذه الدعوى وإثبات صحتها، فإن ظهر كونه الأفضل فهو وليّ الأمر، وإلاّ فلا يمكن قبول ولايته بناءً على مسلك تنصيب الأفضل. ومع هذا يبقى للسبق فائدة، ولو في حالة تساويه مع غيره.

الحالة الثانية: تعيين الوليّ بواسطة غيره:

وفي هذه الحالة لا يكون لسبق تصدي الفقيه مدخلية في تعيينه، بل يرتبط تعيينه والكشف عن تنصيبه بوجود مرجعية تتولى هي مهمة ذلك التعيين والكشف. نعم، هنا لا ينتفي الحديث عن التصدي، بل يبقى بمثابة شرط لصيرورة ولاية ذلك الفقيه فعلية. فإذا تم اختيار فقيه ما على أنه الأفضل لكنه لم يتصدّ، ولم يُعمل ولايته، فإن هذه الولاية تبقى معلَّقة، بل يكشف عدم التصدِّي عن عدم أهليته لهذا المنصب، فيما لو كان عدم التصدِّي نابعاً من عدم امتلاكه لصفة الشجاعة، أو عدم استعداده للتضحية، أو عدم قدرته على تحمل تلك المسؤولية، وهذا يكشف عن كون ذلك التعيين باطلاً من أساسه. من هنا نصل إلى الحديث عن المرجعية التي تتولى مهمة الكشف عن الأفضل في المواصفات والشرائط والمؤهلات، وهذه الأفضلية هي التي تجعله وليّاً لأمر المسلمين وقائداً لهم.

وقبل الخوض في الحديث عن هذه المرجعية لابد من ذكر ملاحظتين هما:

1 ـ إن الحديث عن هذه المرجعية يخدم الحالتين: الأولى، والثانية (أي حالة تعيين الوليّ بنفسه وحالة تعيينه بغيره). لأنه حتى لو قلنا بمدخلية سبق التصدي، فإنه يبقى جانب آخر، وهو تثبيت كون ذلك الفقيه هو الأفضل، حتى يتم تعيينه، وهذا ما يحتاج إلى وجود تلك المرجعية، حتى تثبت كونه الأفضل.

2 ـ إن التصدِّي وديمومته شرط في الحالتين، لأنه حتى لو لم نقل بمدخلية سبق التصدي، فإن التصدِّي يبقى شرطاً في التعيين، فلو تم اختيار فقيه على أنه الأفضل، لكنه لم يُقدم على التصدِّي فلا يتعين، وكذا لو تصدى، أو سبق إلى التصدِّي ثم تراجع عن تصديه.

2 ـ مرجعيَّة تعيين الفقيه:

تجدر الإشارة بداية إلى أن مرجعية التعيين ،يمكن أن تكون أحد هذه الخيارات:

1 ـ الوليُّ السابق.

2 ـ أهل الخبرة.

3 ـ الأمّة.

ولا بدَّ من مناقشة كل خيار على حدة وذكر أدلّته والإشكالات التي يمكن أن ترد عليه:

1 ـ **الوليّ السابق**: من المُفترض طبعاً وجود ولي سابق، قامت ولايته على أساس الموازين الشرعية، لكن هل يُمكن لهذا الوليُّ أن يقوم بتعيين الوليِّ اللاحق، ليكون هو الوليَّ الشرعي من بعده؟ وما هي الأدلة التي تكفل إثبات ذلك؟

في الواقع، هناك ثلاثة أدلّة نوردها مُفصَّلة كالتالي:

الدليل الأول: إن إطلاق أدلة ولاية الفقيه تشمل هذا المورد. فأمره تعالى بإطاعة أولي الأمر مُطَلق، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[1]. بناءً على كون أولي الأمر أعم من المعصوم(ع)

---

(1) سورة النساء، الآية 59.

وغيره، فيكون المعصوم(ع) مصداقاً لوليّ الأمر، ويكون الفقيه مصداقاً آخر لولي الأمر. وكذلك قوله(ع): «فإني قد جعلته عليكم حاكماً». وقوله(عج): «إنهم حجَّتي عليكم». فهذه الأدلّة، وغيرها غير مُقيَّدة، وهذا الإطلاق يشمل هذا المورد، أيَّ تعيين الوليّ السابق للوليّ اللاحق.

إشكال: إن الآية الشريفة (وغيرها) في معرض تبيين مطلوبية طاعة ولي الأمر إذا أمر، تعني أنه «إذا أمر الوليَّ تجب طاعته»، ولا يستفاد من ذلك أنه إذا أمر غيره لا تجب طاعته، ولا يُستفاد منها أن على ولي الأمر التصدِّي للتعيين.

جواب الإشكال: أولاً، فيما يرتبط بحصر الطاعة بوليِّ الأمر، فإن الأدلَّة المذكورة تخاطب المؤمنين بوجوب طاعة وليِّ الأمر في دائرة حقِّ طاعته. ومن أهم وأبرز مصاديق حقُّ الطاعة لولي الأمر أن يُطاع فيما يرتبط بأمور المسلمين على المستوى السياسي والاجتماعي، وهذا المستوى لا يمكن أن يكون محلاً لولاية أكثر من شخص، وإلاّ ساد الفساد والتنازع في المجتمع؛ وعليه نستفيد حصر الطاعة بولي الأمر.

الدليل الثاني: لقد أُنيطت بالوليَّ الفقيه أمور حسَّاسة ودقيقة ومهمة بناءً على كونه الأفضل، والأصلح، والأعلم لتولي هذه الأمور. وتعيين الوليَّ اللاحق لا يفوق هذه الأمور أهمية. ومن باب كونه الأعلم والأصلح للبت في الأمور الخطيرة يجب أن يُناط به، تعيين الوليَّ اللاحق. ولا يمكن أن يقال هنا، بأن المقام مختلف، فالأمر يرتبط بالكشف عمَّن هو الأفضل، أيَّ يرتبط بعلاج موضوع خارجي يحتاج إلى خبرة ومعرفة بذات الموضوع، حيث قد يكون غيره أعلم به منه.

في الحقيقة يمكن علاج هذه الإشكالية بذكر أكثر من جواب:

الأول: إن المعرفة بالمؤهلات والمواصفات التي يمتلكها الأفضل

يجب أن تكون معرفة عميقة، بما يؤدي إلى إعمال أفضل للولاية، وعليه، فإن الوليَّ الحالي بما خبر عمل الولاية أكثر، فإنه يستطيع أن يُشخّص المواصفات والمؤهلات التي يحتاجها إعمال الولاية أكثر، وما هو الأهم والأولى منها في مقام الترجيح بينها، أو في مقام الترجيح بين الفقهاء المرشحين للتعيين. وهذا جزء مهم جداً من معرفة الموضوع، أيَّ تحديد من هو الأفضل لمنصب القيادة وولاية الأمر.

الثاني: إن ولي الأمر يمتلك من الأدوات والوسائل ما يسمح له بمعرفة أفضل لهذا الموضوع؛ فهو يستطيع أن يستفيد من الإمكانيات الموجودة لديه ليحصل على معرفة دقيقة وواسعة بالفقهاء والمرشحين لولاية الأمر، بما يمكّنه من اختيار الأفضل بينهم، ليعلنه وليّاً من بعده.

الثالث: إن عنصر الشورى لن يكون غائباً عن هذه العملية، بما يؤدي إلى إنضاج الاختيار وصوابية الرأي، بل قد تكون الشورى واجبة في بعض الأحيان إذا كانت مقدمة للوصول إلى الرأي الصواب، لكنها لا تسلب ولي الأمر صلاحياته، بل تبقى كرافد يُزوّده ولي الأمر بإمكانية انتخاب الأفضل على قاعدة: «من تصفّح وجوه الآراء عرف مواقع الأخطاء».

الرابع: يُمكن أن يقال إن الأعلمية المشروطة في ولي الأمر هي الأعلمية في النتيجة والتي تشمل الأحكام والموضوعات، وليس فقط الأحكام، لأن الأعلمية المطلوبة هنا هي الأعلمية في الأحكام الولائية، والتي تتطلب الأعلمية، في مجموع ما يحتاجه ولي الأمر، من الكبريات والصغريات.

وعليه، يمكن أن يُقال بلزوم كون ولي الأمر هو الأعلم بالموضوعات التي من شأن منصب الولاية التصدّي لها، وبالتحديد تلك الموضوعات التي يترتب على تشخيصها وتحديدها أمور خطيرة ومهمة

جداً ترتبط بمستقبل الدولة الإسلاميّة وقوتها واستمرارها، كمسألة تعيين القائد الأفضل لهذه الدولة.

الخامس: إن الكلام يجب أن ينصبَّ هنا على أن صلاحية الكشف عن الصالح لولاية الأمر، بيد من تكون؟

يتَّضح مما سبق ذكره أن هذا الحكم الكشفي بيد الوليِّ السابق، ومن صلاحياته وحده، ولا يمكن لأي كان أن يتصدى لذلك، بغض النظر عن كون هذا الحكم الكشفي يحتاج إلى بعض المقدمات الخارجية، أو لا يحتاج. نعم، باعتبار أن هذا الحكم الكشفي واجب على الفقيه، وهذا الحكم قد يحتاج إلى تحصيل بعض المقدمات الخارجية، فيصبح تحصيلها واجباً عليه باعتبار كونها من مقدمات الواجب.

الدليل الثالث: مِن المسلَّم به أن روح نظريَّة التنصيب تنسجم مع مسلك تعيين الوليِّ السابق للوليِّ اللاحق لأننا نقول، إن تعيين المعصوم(ع) لولي الأمر كان تعييناً وصفياً؛ لأن الظروف التاريخية لم تكن تسمح بتعيين الشخص، وإلاّ لو كانت الظروف التاريخية المحيطة تسمح بالتعيين الشخصي، لعيّن الإمام ولي الأمر تعييناً شخصياً، ليكون ولي الأمر في منصب النيابة عن الإمام(ع)، فالأصل في التعيين أن يكون شخصياً، حيث يقوم الوليَّ السابق بتعيين الوليَّ اللاحق، وما الخروج عن هذه القاعدة إلاّ بمثابة استثناء فرضته الظروف، وينبغي أن يزول بزوالها ليتمسك بعدها بالأصل.

2 ـ **تعيين أهل الخبرة**: في هذه الحال ليس ضرورياً وجود ولي سابق، بل إن عملية كشف أهل الخبرة عن وليِّ الأمر تتمُّ، سواء كان هناك ولي سابق أم لم يكن. نعم إن محل الكلام بشكل أساسي ينصَبُّ على الدليل الذي يمكن ذكره لهذا الاحتمال، والإشكالات التي يمكن أن ترد عليه.

أما الدليل الذي يمكن ذكره هنا فهو ما ذكر لاحقاً من أن مسألة الكشف عن ولي الأمر، هي عملية كشف عن موضوع خارجي يحتاج إلى خبرة خاصة، وإلى أهل خبرة خاصين، وقد ناقشنا بالتفصيل في الصفحات السابقة هذه المسألة، وقلنا بأن إطلاق أدلة ولاية الفقيه يشمل هذا المورد، فيكون للولي السابق فقط صلاحية إصدار هذا الحكم الكشفي، وترتيب الأثر على معطياته الموضوعية، إذ إن تعيين الوليّ اللاحق من قبل الوليّ السابق ليس أهم من بقية الأمور التي تدخل ضمن صلاحيات الوليّ السابق، وهذه المسألة مع أن لها جنبتها الموضوعية، لكن موضوعيتها ليست منفصلة عن مساحة ولاية ولي الأمر، بل هي من أبرز الجنبات الموضوعية التي يجب أن تكون تحت ولايته ومن الموضوعات الخارجية ما يرتبط بشكل مباشر وجوهري بإعمال الولاية، وهذه يجب أن يكون ولي الأمر عالماً بها، بل يجب كونه الأعلم بها من باب كونه «عالماً بالسياسة» و«أعلمكم بعواقب الأمور» و«العالم بزمانه». . ومنها ما لا يرتبط بشكل مباشر وجوهري بإعمال الولاية، وهذه ليس من الضروري أن يكون ولي الأمر عالماً بها، فضلاً عن كونه الأعلم بها.

وفي النهاية لا بدَّ من أن يكون البتُّ في هذا الموضوع الخارجي وترتيب الأثر عليه، بيد مرجعية واحدة تُعدّ هي الأفضل والأصلح للبت في هذا الموضوع، ولا يوجد أفضل وأصلح من ولي الأمر للبتِّ بهذا الموضوع، وإصدار الحكم الولائي بشأنه.

نعم، إذا قبلنا بصلاحية أهل الخبرة لاختيار الولي، فلا يمكن الاعتراض على ذلك بأن معرفة أهل الخبرة تحتاج إلى خبرة غير متوفرة في الأمّة، وهذا يؤدّي إلى عدم إمكان الوصول إلى تعيين الولي. لأن الجواب هو: إن الحصول على مجموعة من الخبراء يناط بهم أمر تعيين الولي، أمرٌ سهل وذلك لأنه لا بد من كونهم معروفين عند الأمّة من خلال ممارستهم للعمل في الشأن العام.

3 ـ **اختيار الأمة للولي**: وهنا تقوم الأمة بشكل مباشر بعملية الكشف عن ولي الأمر، ويكون الأخذ باختيار الأمة من باب الكشف لا من باب الانتخاب، لأن الفرض في مقامنا هذا هو أن مناقشة احتمال تعيين الأمة لولي الأمر إنما هو على أساس نظريَّة التنصيب التي تحتاج إلى آلية كشف.

أما الدليل الذي يمكن أن يُذكر هنا فهو «أن الأمة لا تجتمع على خطأ»، وأنها يجب أن تكون محلاً للطّف الإلهيُّ، وموردأ للتسديد الرباني. وعليه، فإنها إذا أجمعت على فقيه على أساس أنه المنصّب من قبل المعصوم(ع)، فيتعين ذلك الفقيه وليّاً للأمر، وأما إذا اختلفت الأمة فيؤخذ برأي أكثرها لأنه يفيد الاطمئنان أو قوّة احتمال الصواب.

ولعل أهم ما يمكن أن يقال في مقام الجواب على هذا الدليل هو: إن المرجعية التي يجب أن تتولى مهمة الكشف عن ولي الأمر، لا بدَّ وأن تكون مؤهلة للقيام بعملية الاختيار الإلهيُّ هذه باعتبار أن ولي الأمر هو محل للتنصيب الإلهي، وهذا ما يتطلب وجود مواصفات وشروط دقيقة في مرجعية التعيين نفسها، بما يسمح لهذه المرجعية بأن تصل إلى اختيار الأفضل على مستوى الأعلمية، والكفاءة السِّياسيَّة، والإدارية، والمواصفات الأخلاقية، والنفسانية... وهذا ما لا يتيسّر لأكثرية الأمة لأنها تفتقد الإمكانيات التي تسمح لها بالقيام بعملية الاختيار المطلوبة، ولأنها لا تمتلك الخبرات العلمية، والسِّياسيَّة، والإدارية... حتى تستطيع أن تحدّد من هو الأفضل على هذه المستويات. وعليه يكون أساس فكرة الاعتماد على رأي الأمة غير صحيح، سواء أجمعت أم اختارت أكثرياً.

والواقع أن إجماع الأمة مستحيل عادةً. فهل حصل أن اجتمعت الأمة بكافة فئاتها وطبقاتها وأفرادها على أمر حتى يُعدّ ذلك أساساً لتعيين

ولي الأمر؟. أما موضوع التسديد الرباني واللطف الإلهيُّ فهو غير منحصر بهذه الطريقة فضلاً عن أن لكل منها شروطه. أما رأي الأكثرية فيمكن أن يقال بشكل مختصر: إن عوامل كثيرة غير موضوعية ـ إعلامية واقتصادية وعرقية. . .ـ قد تساهم في بلورة رأي الأكثرية بما يحرفه عن اختيار الأفضل.

بقي أن نشير في هذا السياق إلى هذه الملاحظة:

قد يُطرح السؤال: كيف حصلت إلى ولاية «الإمام الخميني»؟ فلا بدَّ من أن يكون هناك آلية كشف مشروعة عن عملية تنصيبه، وإذا كانت صيغة أهل الخبرة هي الصيغة الأفضل، فمعنى ذلك، أن عملية الكشف عن التنصيب يجب أن تكون حصيلة هذه الصيغة، مع أن هذا لم يحصل في الواقع، فكيف يتمُّ تصحيح ولاية الإمام؟

الجواب عن هذا السؤال يتم بالإشارة إلى أن أية صيغة تُفتَرض للكشف عن تنصيب هذا الفقيه أو ذاك، إنما تُؤخذ على نحو الطريقية لا الموضوعية، بمعنى أنها مطلوبة لترشدنا إلى الأفضل من الفقهاء، بمعنى أنه تصدى لولاية الأمر وأثبت جدارته في القيادة، وكفاءته للولاية، وفرض نفسه بجهاده ومؤهلاته بما يكشف أنه الأفضل بين الفقهاء لمنصب الولاية، فإن هذا وحده يكفي لإضفاء المشروعية على ولايته.

وعندما نذكر هنا «الأمة» فذلك لنعالج حالة واقعية ونُقدم مبرراتها المنطقية، وإلاّ فإن دور الأمة مع كونه مهماً وأساسياً، يتمثل في جعل ولاية الفقيه المشروعة ولاية فعلية لا أن يُعطيها المشروعية، بمعنى أن ولاية الفقيه من دون تجاوب الأمة معها تبقى يداً جذاء، لا تستطيع أن تفعل فعلاً في الواقع السياسي أو الاجتماعي للأمة، مع الاعتراف بأن عملية الكشف الأولى عن الوليِّ الفقيه الأول تبقى عملية قلقة، ومضطربة

على المستوى الواقعي، لأنها تخضع لظروف موضوعية، وسياسيَّة واجتماعية، وإن كان لها مبرراتها النظرية.

وعلى أيِّ حال، كل الكلام المتقدم مبنيّ على افتراض تنصيب المعصوم للأفضل من بين الفقهاء، وهنا نشير إلى فرضية أخرى، وهي:

تنصيب كل الفقهاء:

هذه الفرضية تعني أن التنصيب قد توجه من المعصوم(ع) إلى كل الفقهاء الذين لهم أهلية ولاية الأمر، بغض النظر عن مستوى تلك الأهلية، أيَّ أن لكل فقيه من هؤلاء الفقهاء شأنية أن يكون وليّاً للأمر، أما فعلية ولايته، فتحتاج إلى عامل آخر ينقل تلك الولاية من حيّز الشأنية إلى حيّز الفعلية، أيَّ أن ولايته تصبح عندئذٍ نافذة المفعول وذات أثر عملي.

في ضوء ذلك، إما أن نقول بأن التنصيب يتوجه إلى كل الفقهاء الأوائل فقط، الذين يثمر توجيه التنصيب إليهم تصدّي واحد منهم لولاية الأمر، أو أن نقول إن التنصيب يتوجه إلى كل الفقهاء الذين لهم أهلية الولاية، على طول عمود الزمان، فيكون التنصيب في الواقع مجموعة من التنصيبات، تتوزع أفقياً على الفقهاء الذين يمتلكون الأهلية في ظرفٍ واحد من الزمان، وعمودياً على كل الفقهاء الذين يمتلكون الأهلية في طول عمود الزمان.

وإذا شبّهنا المسألة بسلسلة تحتوي على مجموعة من الحلقات، بحيث تمثل الحلقة مجموعة الفقهاء في ظرف زماني خاص، بينما تمثل السلسلة كل مجموعات الفقهاء على مدار الزمان، فهل التنصيب هنا يتوجه إلى الحلقة الأولى فقط، أم أنه يتوجه إلى كل حلقات السلسلة؟

إنطلاقاً من هذا السؤال سوف نبحث في كلا الشقين حيث نصطلح على الشق الأول بـ«التنصيب الخاص لكل الفقهاء»، وعلى الثاني

بـ«التنصيب العام لكل الفقهاء»، والمراد بخصوصية التنصيب وعموميته هو تلك الخصوصية والعمومية بلحاظ الزمان، أيَّ أنه يختص بظرف زماني خاص أو يشمل كل عمود الزمان.

1 ـ التنصيب الخاص لكلّ الفقهاء:

وهو كما ذكرنا تنصيب المعصوم(ع) للفقهاء الذين لهم أهلية الولاية، بغضِّ النظر عن مستوى تلك الأهليّة، على أن يكون هؤلاء الفقهاء في ظرف زماني خاص.

وإذا قيل: كيف يُعقل أن يتوجه التنصيب من المعصوم(ع) إلى مجموعة خاصة من الفقهاء في ظرف زماني خاص، مع أنه يمكن ألا يتصدى أحد منهم للولاية، فهل يتعطل والحال هذا، التنصيب من المعصوم(ع)؟

الجواب عن هذا السؤال أن هذا التنصيب الذي صدر من المعصوم(ع) يبقى سارياً في طول عمود الزمان، إلى أن يتعلق فعلياً بأحد الفقهاء المؤهلين لولاية الأمر، فيكون هذا الفقيه بمثابة النائب عن المعصوم(ع)، وهذا التنصيب إن لم يجد فعليته لدى أحد الفقهاء في الفترة الأولى فإنه يبقى ليصل إلى فقهاء الفترة الثانية، وهكذا حتى يجد ضالّته لدى أحد الفقهاء، فيقف سريانه ويبقى مُعلقاً، طالما أنه يوجد فقيه في منصب الولاية. لكن إذا فُقُد الوليُّ الفقيه يعود ذلك التنصيب، ليُظهر أثره من جديد، وليحتل فقيه آخر منصب الولاية. وهذا التنصيب من المعصوم(ع) إذا ما تعلق بأحد الفقهاء ليكون ولياً، فإن الوليّ اللاحق يتعيّن من خلال تنصيب ذلك الفقيه الولي، واللاحق يعيّن الذي يليه وهكذا. وهنا يُستحضر ما ذكر سابقاً من الاحتمالات وهي تصدّيه بنفسه أو تعيين غيره له، وهذا الغير، إما هو الوليُّ السابق، أو أهل الخبرة أو الأمة.

2 ـ التنصيب العام لكل الفقهاء:

أي إن التنصيب من المعصوم(ع) متوجّه إلى كل الفقهاء الذين لهم أهلية الولاية في طول عمود الزمان، لا في مرحلة زمنية خاصة. ويمكن القول بتعبير آخر، إن عمومية هذا التنصيب هي عمومية عمودية وأفقية معاً بلحاظ الزمان، أيَّ يشمل الفقهاء في كل المراحل الزمنية.

وإذا طُرح هنا هذا السؤال: كيف يتعيّن الوليُّ الفقيه في منصب الولاية؟، فلا بدّ من التفريق بين تعيين وليّ فقيه في فترة متصلة بزمان بسط يد فقيه سابق، أيَّ يكون التعيين في زمن تكون لفقيه آخر ولايته الفعلية، أو أن يكون التعيين في زمنٍ خالٍ من ولاية فعلية، لفقيه آخر. حيث يختلفان من جهة العموم، والخصوص المطلق، وهذا ما سيتضح لاحقاً، ونحن سوف نُطلق على الأولى تعبير المرحلة المُنفصلة وعلى الثانية تعبير المرحلة المتصلة:

1 ـ **المرحلة المُنفَصلة**: وهنا يرتبط البحث بتعيين أول فقيه ولي في سلسلة الفقهاء الأولياء، فلا يكون قبل هذا الوليِّ الفقيه ولي مبسوط اليد، أيَّ له ولاية فعلية تتصل فترة ولايته بفترة تعيين ذلك الولي، نعم قد يسبقه ولي فقيه لكن فترة ولايته حسب الفرض لا تكون متصلة بمرحلة تعيين هذا الوليِّ اللاحق لسبب أو لآخر، وإلاّ فإنها تدخل في الحالة الثانية (المرحلة المتصلة).

وفي هذه الحال، إذا أردنا أن نبحث في كيفية تعيين الوليِّ الفقيه، فلا بد أيضاً من أن نفرّق بين تعيين الوليِّ بنفسه، وبين تعينه بغيره. وهم أهل الخبرة أو الأمة.

2 ـ **المرحلة المُتّصلة**: والمراد بها أن تكون فترة تعيين الوليّ الفقيه متصلة بفترة ولاية فقيه آخر، فهنا طرق التعيين تصبح أكثر من الحالة الأولى (المرحلة المنفصلة) حيث، بالإضافة إلى احتمالي

أهل الخبرة والأمة يضاف هنا، احتمال أن يقوم الوليّ السابق بعملية التعيين.

ـ 3 ـ
نظريَّة الانتخاب

ترى هذه النظريَّة أن الولاية في الأساس هي لله تعالى، وقد أعطاها للنبي(ص) وللأئمة(ع) من بعده، إلاّ أنه في عصر الغيبة ـ أيَّ غيبة الإمام الحجة(عج) ـ لم يثبت تنصيب الفقهاء من قبل الأئمة(ع)، فلا دليل العقل ولا دليل النقل يثبتان ذلك. وكل ما هو ثابت للفقهاء إنما هما منصبا القضاء والإفتاء فقط. وإذا أُخذ بعين الاعتبار ضرورة تشكيل الحكومة، والمواصفات التي يجب أن تتوفر في الحاكم الإسلامي، عندها لا يبقى إلاّ طريق انتخاب الفقيه الحائز على الشروط والمواصفات من قبل الأمة، ولا يجوز للأمة أن تنتخب غير الفقيه الحائز على المواصفات المطلوبة، ولا يكون انتخاب غير الفقيه انتخاباً صحيحاً. وعليه، إذا كان هناك فقيه واحد حائز على الشروط المُعتبرة فيجب على الأمة اختياره والقبول بولايته، أما مع تعدد الفقهاء المؤهلين فيجب على الأمة أن تختار واحداً منهم.

وهنا تنبثق المشروعية من الأمة ـ بخلاف نظريَّة التنصيب، حيث تُستمدُّ من تعيين الإمام(ع) ـ فتكون الحكومة بمثابة عقد شرعي بين الأمة والحاكم المنتخب قد أمضاه الشارع.

وبناءً على هذه النظريَّة لا طريق إلى انتخاب الحاكم إلاّ من خلال الأمة، وهذا الانتخاب قد يتم بشكل مباشر، أو غير مباشر من خلال انتخاب مجلس للخبراء يقوم بانتخاب الحاكم، وهذه الطريقة ـ أيَّ من خلال مجلس الخبراء ـ هي الطريقة الأضمن لسلامة الانتخابات أيَّ لتعطي نتيجة أفضل تطابق الضوابط الشرعية. أما إجراء الانتخابات،

والتفاصيل المتعلقة بها، فهي من المسائل العقلائية التي يُترك تحديدها لطبيعة الظروف الموضوعية. ولابد من الإشارة إلى أن الانتخاب هنا، بما أنه عقد لازم، يُمكن أن توضع ضمنه الشروط، وتكون هذه الشروط لازمة التطبيق.

وبناءً على هذه النظريَّة، لا يمكن عزل الحاكم إلاّ إذا فقد ولو شرطاً من الشروط المُعتبرة، أو تخلف عن القيام بواجباته ومسؤولياته.

خاتمـة:

بعدما طرحنا السؤال عن كيفية تعيين الفقيه في منصب الولاية، وأشرنا كمقدمة للجواب عن هذا السؤال إلى معنى الولاية وإلى مفهومَ ولاية الفقيه المُطلقة؛ أردنا أن نجيب عن هذا السؤال بناءً على نظريتي التنصيب والانتخاب، وفي نظريَّة التنصيب ذكرنا التقسيمات المحتملة للتنصيب، والكيفية التي تترتب بناءً على تلك التقسيمات.

وقد نكون دخلنا في بعض تلك التقسيمات إلى ما يمكن أن يُعدّ تأييداً لبعض تلك المحتملات، لكن ما نريد التأكيد عليه هو أننا أردنا بشكل رئيسي تبيين التقسيمات المُحتملة للتنصيب، وكيفية تعيين الوليّ الفقيه بناءً على تلك المحتملات؛ أما تثبيت بعضها فيرجع إلى نوع الدليل الذي يقوم عليه أساس فكرة ولاية الفقيه، والأدلة التي يمكن أن تُساق لتأييد بعض المحتملات دون غيرها.

وقد تعرَّضنا أخيراً لنظريَّة الانتخاب والطريق الوحيد الذي يترتب عليها فيما يرتبط بكيفية تعيين الوليّ الفقيه، وأشرنا بشكل عابر إلى بعض التفاصيل.

تأصيل ولاية الفقيه

قراءة في كتاب «دراسات في الفكر السياسي عند الإمام الخميني»(*)

أ. محمد دكير(**)

«الحكومة الإسلامية ليست مستبدّة ولا مطلقة، بل هي دستورية (مشروطة)، ولكن ليس بالمعنى المتعارف عليه في عصرنا الراهن، بحيث تكون مصادقة القوانين فيها بيد الأكثرية. وإنما دستوريتها على أساس التزامها بالشروط المعيّنة في القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة»

الإمام الخميني

مدخل الفكر السياسي الإمامي من الانتظار إلى قيام الدولة

لن نجانب الحقيقة إذا قلنا: إنّ ظهور كتاب «الحكومة الإسلامية» لقائد الثورة الإسلامية في إيران، قد فتح آفاقاً جديدة أمام الفكر السياسي الشيعي الإمامي، الذي ظلّ متمسّكاً بالانتظار منذ الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر (سنة 329هـ)، ممتنعاً عن الانخراط في أية ممارسة أو تجربة سياسية كبيرة، على المستويين النظري والعملي الواقعي، فلم تظهر مؤلّفات أو بحوث تعالج قضايا الحكم والسلطة في زمن الغيبة، كما لم

(*) كتاب دراسات في الفكر السياسي عند الإمام الخميني، مجموعة باحثين، دار الغدير، لبنان، 1999.

(**) كاتب من المغرب العربي.

يعرف الواقع أية تجربة سياسية تستمد شرعيتها من الفكر الديني الإمامي. نعم كانت هناك تجربة قيام الدولة الصفويّة في إيران التي انتصرت للمذهب الإمامي وجعلته المذهب الرسمي للدولة، لكن رغم النجاحات التي حقّقتها على صعيد نشر المذهب في إيران، وإعطاء مكانة متميّزة للعلماء، إلا أن طموح العلماء، أو مراجع الدين لم يصل إلى حد التفكير في المطالبة بتسلّم الحكم أو القيادة السياسية. لكن يمكن التأكيد أن الوضع السياسي والاجتماعي والعلمي للفقهاء والمراجع في الدولة الصفوية، قد أهّلهم لأداء أدوار مستقبلية مهمة، كانت إيذاناً بتنامي قوتهم وتأثيرهم الاجتماعي والسياسي، فأصبحوا شريحة يمكنها أن تحرّك الشارع الشيعي وأن تزعج السلطات الحاكمة إذا أرادت.

وقد رأينا كيف استطاعت «فتوى التّنباك» التي أصدرها المرجع الشيعي الكبير في العراق الميرزا الشيرازي، أن تُفشل مخطّطات الاستعمار البريطاني للهيمنة على الاقتصاد الإيراني، ومن ثم التحكّم في توجيه السياسة الإيرانية.

لقد استمرّ دور العلماء واهتمامهم بالشأن العام في تصاعد مستمر خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ليبلغ ذروته في بداية القرن العشرين مع نهضة الدستور، أو ما سمّي بالمشروطة في إيران، حيث رأينا كيف شارك فيها العلماء بقوّة مناهضين للاستبداد السياسي، داعين للقضاء عليه وتحرير الأمة من سلبيّاته وآثاره المدمرة. وقد أثمرت هذه التجربة أفضل ما كتبه علماء الإمامية دفاعاً عن النظام الدستوري أو النظام المشروط والمقيّد، ونقصد به كتاب «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» للفقيه المرجع محمد حسين النائيني، الذي أصّل فيه للحكم الشوروي، وهدم فيه مرتكزات الاستبداد، وفنّد شبهاته الدينية. لكن إلى ذلك الحين لم تكن مطالب العلماء والمراجع لتتجاوز سقف المطالبة باحترام الحكومات السياسية للشريعة، وعدم سنّ قوانين مخالفة لها، واستشارة العلماء في

ذلك واشتراكهم في المجالس النيابية بوصفهم مراقبين يسهرون على مراجعة الأحكام الصادرة للتأكد من أنها «تخالف الشريعة الإسلامية. لكن أحداً من الفقهاء لم يكن يخطر على باله أن ينخرط في محاولات تأصيلية لنظام سياسي إسلامي يكون فيه الفقيه حاكماً أو وليّاً للأمر، مبسوط اليد، وله جميع الصلاحيات التي يتمتع بها أي قائد سياسي؛ حاكم؛ بل صلاحيات النبي (ص) والإمام (ع) في الحكومة الإسلامية.

لقد وقف العلماء والفقهاء الإمامية، خلال القرن الماضين في وجه الاستعمار والاستبداد السياسي معاً، وطالبوا بأن تكون هذه الحكومات (التي هي غير شرعية ومغتصبة لحق الإمام العادل) على الأقل عادلة تحافظ وتحرص على حقوق الناس، وألاّ تكون مغتصبة للحقّين معاً: حق الإمام وحق الناس في العدل والمساواة. لكن المعطيات الجديدة وتراكم الأحداث في إيران خصوصاً، واستفحال مظاهر الظلم والاستبداد السياسي ومحاولات الشاه ربط إيران بالغرب ليجعلها تؤدي دور الشرطي الحامي للمصالح الغربية على حساب مصالح الشعوب الإسلامية في المنطقة، ذلك كله دفع بعلماء الإمامية إلى الانخراط في العمل السياسي الإمامي، نظرية ولاية الفقيه العامّة. وقد استطاع الإمام الخميني، من خلال الاعتماد على هذه النظرية السياسية وبدعم الشعب الإيراني ومساندته، أن يطيح بالنظام الشاهنشاهي الفاسد والعميل للغرب، وأن يُرسي دعائم الجمهورية الإسلامية، جاعلاً جوهر نظامها السياسي ومحور دستوره، ولاية الفقيه العامّة، التي تستمد السلطات الثلاث: التشريعية والقضائية والتنفيذية شرعيتها منها.

لقد تحدّث الإمام عن نظرية ولاية الفقيه بإسهاب قبل انتصار الثورة وبعدها، وكشف عن المقصود بولاية الفقيه بعامّة، والمطلقة على وجه الخصوص، وتحدّث من مبانيها الكلامية والدينية، في حوزة النجف الأشرف يوم كان منفياً هناك، وقد كانت حصيلة تلك الدروس

والمحاضرات التي ألقاها خلال ثلاث عشرة محاضرة، حول موضوع الولاية كتابه السالف الذكر «الحكومة الإسلامية». وفي كتاب «البيع» تحدث مطوّلاً عن الولاية مع بعض الإضافات. وبعد انتصار الثورة، استمرّ في تأصيله لنظريته السياسية ودفاعه عنها، ثم أصبحت هذه النظرية موضع تطبيق وتنفيذ على المستوى الواقعي، ما أضفى عليها بُعداً جديداً تطلب بعض التعديلات والشروح والإضافات، جعل هذه النظرية تنحو باتجاه التكامل لتأخذ مكانها في الفكر السياسي الإمامي، بوصفها أهم نظرية سياسية تخرج من رحم مؤسسة المرجعية الدينية الإمامية بعد قرون من الانتظار السلبي، وابتعاد الفقهاء والمراجع عن السياسة وقيادة المجتمع.

وكما أحدثت الثورة الإسلامية في إيران ردود فعل عالمية، متناقضة بين مؤيّد وداعم، وبين مناهض ومتآمر، تعرضت نظرية ولاية الفقيه لردود فعل متباينة كذلك بوصفها جوهر النظام السياسي الذي اختارته الثورة الفتية، ولم تأت الردود من الخارج فقط، بل من داخل المجتمع الإمامي، الذي انقسم بين مؤيد لهذه النظرية متماهٍ معها، وبين رافض لها بُحجج قديمة وحديثة، وبين متسائل عن مفهوم هذه النظرية؟ ومبانيها الشرعية وأهميتها في تطوير الفكر السياسي الإمامي؟ وهل ستنجح في تقديم الأنموذج السياسي للدولة الإسلامية المنشودة زمن الغيبة؟ وهل ستتمكن، على المستويين النظري والعملي، من تجاوز الأزمة التي يتخبط فيها الفكر السياسي الإسلامي بشكل عام لدى الفريقين: الشيعة والسنة؟ هذه الأسئلة وغيرها، أجاب عنها عدد من الباحثين الإيرانيين في محاولة لتسليط الضوء على المفهوم الحقيقي لولاية الفقيه المطلقة كما وردت في نصوص قائد الثورة الإسلامية في إيران وكتاباته وتراثه السياسي، وكما طبّقها ونفّذها بتعليماته وسلوكياته أثناء مدّة حكمه.

هل تعدّ نظرية ولاية الفقيه العامّة غريبة عن الفقه الشيعي؟

يرى عدد كبير من الفقهاء والباحثين أن «الولاية المطلقة للفقيه ليست نظرية جديدة طرحها الإمام الخميني، بل كان يعتقد بها أغلب فقهاء الشيعة كالمحقق الكركي، والمحقق الأردبيلي، وصاحب الجواهر، والنراقي، وقد ذكروها تحت عناوين مختلفة كالنيابة العامة للفقيه، الولاية العامة للفقيه، الولاية المطلقة للفقيه، أو الفقيه المبسوط اليد» (ص107).

والخلاف، بين هؤلاء الأعلام، كان حول دائرة هذه الولاية، فبعضهم كان يرى أن سعة دائرة ولاية الفقيه كتلك السعة والشمولية التي كانت للنبي (ص) والأئمة (ع)، «وأن يد الولي الفقيه مبسوطة في جميع الأمور في تدبير وإدارة شؤون البلاد وحق التدخل واتخاذ ما يراه من قرارات، وذهب آخرون إلى رفض تلك السعة والشمولية، وجعلوا ولاية الفقيه تقتصر على ولاية الأموال المجهولة المالك، والولاية على الأيتام، ولا يرون لها أبعد من ذلك، بينما ذهب البعض أبعد من ذلك قليلاً عندما قال بإسناد القضاء في عصر الغيبة للفقيه الجامع للشرائط أيضا، إلا أنهم سكتوا عن إجراء الأحكام التي يصدرها القاضي، وإن كان البعض قد أثبت له إجراء الأحكام أيضاً لكونها من لوازم القضاء الثابتة له» (ص53).

من هنا يتبيّن أن الخلاف ليس حول شرعية الولاية وإنما حول سعتها وشمولها، وقد اختار الإمام القول الأول

أما بخصوص شرعيّة هذه الولاية سواء أكانت مقيدة أم مطلقة، فقد تعرّض لها الفقهاء كذلك، فالمحقّق الكركي (ت 940هـ)، يُصرّح، في رسائله، بأنّ فقهاء الشيعة اتفقوا «على أن للفقيه الإمامي العادل، الجامع لشرائط الفتيا، والذي يُعبّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية، النيابةَ عن الأئمة المعصومين في جميع الأمور، التي تتعلق بها النيابة» (ص56).

أما دليله بشأن الولاية المطلقة، فما رواه الشيخ الطوسي في «تهذيب الأحكام» بإسناده إلى عمر بن حنظلة .. وفي معناه أحاديث كثيرة. والمقصود بها هنا، أن الفقيه المتّصف بالأوصاف المعيّنة منصوب من قِبَل أئمتنا، نائب عنهم في جميع ما للنيابة فيه مدخل، بمقتضى قوله: «فإني جعلته عليكم حاكماً» وهذه استنابة على وجه كلي، ولا يقدح كون ذلك في زمن الصادق (ع)، لأنّ حكمهم وأمرهم (ع) واحد كما دلت عليه أخبار أخرى» (ص 57). أما صاحب الجواهر الشيخ محمد حسن النجفي، فقد أكد أن: «إطلاق أدلة ولاية الفقيه، لا سيّما رواية إسحاق بن يعقوب، قد جعلت الفقيه في مقام أولي الأمر الذي يجب علينا طاعتهم»[1].

وبشكل عام، فمن يتتبّع كلمات أعلام الفقه الجعفري، يجد أن لولاية الفقيه جذوراً راسخة في أعماق الفقه الشيعي، وأنها من ضرورياته إلى درجة أن بعض الفقهاء ادّعى الإجماع عليها .. ومن ثمّ، فالاختلاف بين فقهاء الإمامية ليس في شرعية ولاية الفقيه من عدمها، وإنما يكاد ينحصر في سعة دائرة الولاية، هل هي مقيدة محصورة بمواضيع معيّنة أو هي مطلقة وعامّة؟ وما هي سعة هذا الإطلاق؟

قبل الإجابة على ذلك، لا بد من الإشارة إلى أن الإمام الراحل لم يكتف بالأدلة الشرعيّة من نصوص وأقوال كبار الفقهاء، لتأصيل نظريته في الولاية والدفاع عن شرعيتها، وإنما قدّم أدلّة وبراهين جديدة، تنطلق من المباني والأسس العقدية والكلامية، وترتكز على مفهومين متفق عليهما، وهما: خلود الشريعة وشموليتها.

يقول الإمام: «إنّ كلَّ من وقف على العقائد والأحكام الإسلامية، ولو إجمالاً، لن يتردد في تصديق ولاية الفقيه، إذا ما طالعها وتصوّرها،

---

(1) (الجواهر ج15، ص421).

ثم ينتهي به المطاف لأن يقول بضرورتها وبداهتها» (ص116). كما أنّ «من يقول بعدم ضرورة إقامة الحكومة الإسلامية، إنما ينكر ضرورة إجراء الأحكام الإسلامية، وشمولية الأحكام وخلود الدين الإسلامي الحنيف» (ص117).

إن أحكام الإسلام الزمان والمكان، فهي خالدة ونافذة المفعول، بعضها له طابع فردي، وبعضها له طابع اجتماعي، وهذا الأخير لا يتيسّر العمل به من دون وجود نظام سياسي، يشرف على تنفيذه وتطبيقه، مثل القوانين الجزائية والمالية والدفاع القومي ... الخ. وعليه فالقول بتعطيل هذا الجانب ـ أي الأحكام ذات الطابع الاجتماعي ـ هو طعن في الاعتقاد بخلود الدين وشموليته للحياة وحاكميته ... ويتفرع عن ذلك سؤال مهم، فإذا اعتبرنا أن هذه الأحكام الاجتماعية الإسلامية يجب تنفيذها على غرار الأحكام الفردية، فمن سيقوم بذلك؟ هل يمكن للحكومات العلمانية أو الجاهلية أن تفعل ذلك؟ وأن تسهر على تطبيق أحكام الله في الأرض؟!

بناء على هذا ـ يقول الإمام ـ تبرز ضرورة وجود «ولي الأمر، أي الحاكم القيم الحافظ للنظم والقوانين، الحاكم الذي يحول دون الظلم والجور، وانتهاك حقوق الآخرين، أمين خلق الله ومؤتمنهم، هادي الأمة لتعاليم الإسلام ونظمه وعقائده وأحكامه، والسد الحصين أمام بدع أعداء الله وجاحدي الدين» (ص121).

أدلة أخرى تحدّث عنها الإمام، تدعم بما لا مجال للشك فيه أهمية قيام الحكومة الإسلامية وضرورتها. فقد وردت أحاديث وروايات كثيرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته عليهم السلام، تتحدث عن الدور الذي تؤديه الحكومة في تسيير المجتمع وتوجيهه، وفي سيرة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أفضل مثال، فقد أنشأ دولة وتزعّمها إلى جانب كونه نبياً مبلّغاً لرسالة السماء. وقد اتفق المسلمون قاطبة من

بعده على ضرورة الإمامة أو الخلافة، وأجروا الكثير من الأحكام الإسلامية في إطار مؤسسات وأنظمة سياسية وإدارية، تمتعت بسلطة تنفيذية كبيرة لم يعترض عليها أحد، بل كُتبت حولها مؤلفات كثيرة تؤكد شرعيتها وانسجامها مع مبادئ الشريعة وسيرة العقلاء. وبذلك يمكن التأكيد أن للولاية سندين: شرعي وعقلي، والأدلة العقلية جابرة لأي نقص في الروايات الواردة، أو أي إشكال يحوم حولها من حيث السند أو الدلالة.

دائرة الولاية: الفرق بين الولاية المطلقة والاستبداد

كما قلنا، يكاد ينحصر الخلاف بين فقهاء الإمامية، في مفهوم الولاية على حجم دائرتها، من حيث التقييد أو الإطلاق، وقد فهم بعضهم أن القول بالولاية المطلقة للفقيه يعني قيام «حكومة مستبدة»، حكومة تتدخل في شؤون البلاد وحقوق الأمة، دون اكتراث لأي معيار وملاك، حكومة تصادر حريات الأمة ولا تسمح لها بأدنى نقد أو اعتراض . . . الخ» (ص70).

إن الذين يعتقدون أن الولاية المطلقة للفقيه تؤدي إلى الاستبداد، لم يفرقوا بين الولاية والحكومة، نعم الحكومة المطلقة، حكومة مستبدة لأنها تستند إلى حاكمية فرد أو أفراد معينين، حكومة قمعية لا تلتزم بقانون أو دين، والأمة مغيبة ليس لها دور، والحكام لا يشعرون بأية مسؤولية تجاه المحكومين، ولا يفكرون إلا في تحقيق أهدافهم وطموحاتهم الشخصية، ويرون في الحكومة حكراً على أنفسهم وأسرهم، وهؤلاء كما يقول مونتيسكو لن يترددوا في قتل أبنائهم إذا ما نازعوهم الحكم، ولدينا مقولة مشهورة للخليفة العباسي هارون الرشيد تؤكد ذلك عندما قال لأحد أبنائه: لو نازعتني في الملك لأخذت الذي فيه عيناك. وهناك العشرات بل المئات من الأمثلة على ذلك في التاريخ العربي والإنساني.

إن ولاية الفقيه المطلقة لا تنسجم أبداً والحكومة الفردية أو الحزبية المطلقة، الواردة في الفلسفات السياسية الوضعيّة. وهناك عدة فوارق بين الولاية المطلقة للفقيه والحكومة المطلقة، نذكر منها:

1 ـ ولاية الفقيه المطلقة تعني أن الفقيه حاكم في إدارة شؤون البلاد جميعها، وله حق التدخل واتخاذ القرار، وله الحق، بصورة مباشرة أو غير مباشر، في أن يصدر أوامره بشأن الحرب والسلام، ويستلم الخراج والضرائب وينفقها، ويجري الحدود الشرعية، وأن يعقد الاتفاقيات السياسية والاقتصادية والعسكرية مع سائر الدول، وبشكل عام له الصلاحيات التي يمارسها الحاكم المبسوط اليد كافة (ص 53 -54).

2 ـ تستمد الولاية المطلقة للفقيه شرعيتها من خلال مدى التزامها ورعايتها للأحكام الإلهية، وجميع السلطات في الحكومة الإسلامية ملزمة بممارسة مسؤولياتها وفق المعايير والضوابط الإسلامية، ولا يجوز لها تجاوز هذه المقررات بأي شكل من الأشكال (ص73).

3 ـ بالاستناد للآيات والروايات، فإنه ينبغي أن تتوافر بعض الشرائط والخصائص في الحاكم الإسلامي (أهمها: العدالة والعلم بالشريعة الإسلامية)، وأن تكون ذات ديمومة طوال حياته، سيما في مرحله تصديه، فإذا افتقر إلى إحدى تلك الخصائص والشرائط التي أقرها الشارع المقدّس تنحّي تلقائياً عن مقام الولاية، وسقطت أحكامه عن النفاذ والإجراء.

ـ «تسقط ولاية الفقيه فيما إذا كانت منطقة غاشماً باطلاً» (ص74).

ـ «لو كذب الفقيه في قول بطلت ولايته».

ـ «تسقط ولاية الفقيه إذا قارف ذنباً، وإن كان من الصغائر» (ص74).

4 ـ أبناء الأمة جميعهم متساوون في الحقوق والوجبات أمام القانون في ظل الحكومة الإسلامية، وليس هناك من يرى نفسه فوق القانون. جاء في المادة السابعة بعد المئة من دستور الجمهورية الإسلامية: «الكل سواسية أمام القانون بمن فيهم القائد».

5 ـ دائرة ولاية الفقيه مؤطرة بمصالح الإسلام والمسلمين، فالقيادة تستشير الأمة في ما تتخذ من قرارات بشأن إدارة شؤون المجتمع، بعد تدارس وجهات النظر المطروحة كافة مناقشتها والوقوف على الأضرار والمنافع (75).

والخلاصة، فالولاية المطلقة للفقيه مقيدة بالعدالة والمعرفة بالشريعة وحقوق الأمة، و«قيد الإطلاق إنما يتعلق بالصلاحيات، وهو يعني أن الفقيه في إدارته لشؤون البلاد يتمتع بكافة الصلاحيات التي يمارسها أي حاكم مبسوط اليد لا أنه يفعل ما يشاء». وقد أكد الإمام (قده) ذلك عندما قال: «الحكومة الإسلامية ليست استبدادية يكون فيها رئيس الحكومة مستبداً يتلاعب بمقدرات الأمة وأرواحها وأموالها، ويتصرف فيها بما يشاء، يغدق الأموال على هذا، ويصرفها عن ذاك، من دون حساب، فإنه لم تكن مثل هذه الممارسات والصلاحيات حتى لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأمير المؤمنين عليه السلام، وكذلك سائر الخلفاء» (ص78).

6 ـ إن صلاحيات الولي الفقيه ـ لا صلاحيات نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية ـ مطلقة، فهناك بون شاسع بينهما، مع العلم أن الولي الفقيه يستمد العون من الآخرين لممارسة ولايته وصلاحياته الحكومية.

صلاحيات الولي الفقيه وتشخيص المصلحة

هناك تساؤلات أخرى أطروحة ولاية الفقيه، وتتعلق بصلاحيات الولي الفقيه وعمله بمقتضى المصلحة، ومنها سؤالان مهمّان يتعلّقان بمقولة المصلحة تنبغي الإشارة إليهما، وهما:

1 ـ لمن توكل مهمة تشخيص المصالح بغية صدور الأحكام الحكومية (الولائية)؟

2 ـ ما هي الملاكات والمعايير التي يعتمدها الفقيه في تشخيص المصلحة؟

إن الإجابة عن هذين السؤالين يمكنها أن ترد على بعض الشبهات أو المخاوف التي طرحها بعضهم على مفهوم المصلحة، فهناك من يعتقد بأن استخدام عنصر المصلحة يؤدي إلى التضحية بالدين من أجل الحكومة، أو علمنة الحكومة، والفصل التدريجي للدين عن الحكومة (ص168). وهذه التصورات والأفكار تنطلق من اعتبار المصلحة مخالفة للدين، وهو تصور خطأ، لأن إقصاء عنصر المصلحة وعدم إعطائه الأهمية التي يستحقها «سوف يفرغ الحكومة الإسلامية من محتواها، ويفقدها أهم مقوماته التي ترتكز عليها في تفعيل نظامها السياسي الإسلامي، كما يخل بإدارة شؤون الأمة ويحول دون تقدمها ورقيها» (ص169).

وقد رد الإمام (قده) على هذه الشبهات، وأوضع أهمية المصلحة وحدودها، يقول: إن مصلحة النظام من الأمور الحساسة المهمة التي تؤدي الغفلة عنها إلى انهيار الإسلام وسقوطه، مصلحة النظام والأمة من الأمور البالغة الخطورة، وإن مناهضتها والوقوف في وجهها. قد يسيء لإسلام المستضعفين الأصيل، ويعرّضه للتساؤل، بينما سيشد أزر الإسلام الأمريكي الاستكباري الذي يمده أعداؤنا في الداخل والخارج بمليارات الدولارات» (ص196).

والقول بالمصلحة واعتمادها له مكانة في الفقه الإسلامي، فقد أفرد لها فقهاء أهل السنة باباً أسموه باب «المصالح المرسلة» وعدُّوها من مصادر الأحكام الثابتة والمتغيرة التي لم يقم عليها دليل شرعي. كما عالج فقهاء الشيعة نوعين من الأحكام والمصالح . . . ثم صرحوا بأن هناك أحكاماً ثابتة ومتغيرة، ومصالح ثابتة ومتغيرة أيضاً (ص173). واتفقوا علَى أن المصلحة هي مدار الأحكام الإلهية بحيث لا يوجد حكم لم تؤخذ المصلحة أو المفسدة في تشريعه بنظر الاعتبار. وإذا كانت المصلحة والمفسدة في الأحكام الأولية، إنما تكون في متعلقها وهو ما يطلق عليه اسم «فلسفة الأحكام» وعلمها مختص بالله، كما يمكن للعقل أن يدرك بعضها، إلا أن المصالح والمفاسد في الأحكام الولائية يشخصها الحاكم الإسلامي. وقد اهتم فقهاء الإمامية بعنصر المصلحة، مع أن الحكومة لم تكن تحت تصرفهم، يقول الشيخ المفيد في مبحث البيع: «وللسلطان أن يكره المحتكر على إخراج غلته وبيعها في أسواق المسلمين . . . وله أن يسعرها على ما يراه من المصلحة» (ص178).

وقد تحدث الإمام الراحل مطولاً عن دائرة صلاحيات الحاكم الإسلامي، ومما قاله: «للإمام عليه السلام ووالي المسلمين أن يعمل ما هو صلاح المسلمين، من تثبيت سعر، أو حصر تجارة، أو غيرها مما هو داخل في النظام وصلاح المجتمع» (ص180).

كما أكد في كتاب البيع أن «الأصل الأساسي في كل ولاية هو التقيد بالمصلحة» (ج2، ص527). وعمل الفقيه الولي في الموضوعات على طبق الصلاح للمسلمين، ليس فيه أي استبداد بالرأي أو خروج عن الشريعة «بل هو على طبق الصلاح، فرأيه تبع للصلاح كعمله» (ص184).

وتشخيص المصلحة الاجتماعية حق للحكومة الإسلامية، وهذا الأمر لا يختص بنظام ولاية الفقيه، إذ إن جميع الأنظمة السياسية تقوم

بذلك. وإذا كان تشخيص المصلحة في نظام الولاية حق للولي الفقيه «إلا أنه يستعين بالآخرين لتحقيق هذا الأمر».

أما بالنسبة لمعيار تشخيص المصلحة، فإننا نجد غالبية الفقهاء يقرون بوجوب تقديم العمل بالأهم وترك المهم في باب التزاحم، وهذه قاعدة عقلية أقرها الإسلام. أما المعايير والضوابط المتحصلة من أقوال الإمام الراحل (قده) وسيرته العملية في تشخيص المصلحة، فيمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

1 ـ المجتمع هو دائرة حكم الحاكم الإسلامي في ما يرى من مصلحة.

2 ـ ضرورة انسجام المصالح مع أحكام الشريعة.

3 ـ مراعاة أهداف الشريعة وتعاليمها.

4 ـ تقديم الأهم على المهم.

5 ـ الاستعانة بذوي الخبرة والاختصاص في تشخيص المصلحة.

وقد أوصى الإمام مجلس الشورى الإسلامي، ومجمع تشخيص مصلحة النظام، بضرورة الاستفادة من الخبراء والمختصين الملتزمين، وهذا ما دفع الإمام لتشكيل مجمع تشخيص المصلحة، ثم أوصى بأن يطرح مادّة في الدستور حين أُعيدت صياغته (ص214).

والخلاصة: فالتشريع في الحكومة الإسلامية، لا يعني وضع أحكام جديدة، وإنما المراد منه التوفيق بين الفروع والأصول، ويصطلح عليه بالتشخيص الموضوعي، كما أن العمل بالمصلحة هو الآخر ليس تشريعا، بل قضية مقتنة، تتم وفقاً للضوابط الشرعية. أما تقديم الأحكام الحكومية على الأحكام الأولية في بعض الأحيان، فلا يعني نسخها أو تغيير حكمها الشرعي من جانب الولي الفقيه، بل هو إرجاء لإجراء حكم

مهم بسبب تزاحمه مع حكم شرعي آخر أهم، وهذا إنما يتم في مجال إجراء الأحكام، وعليه فهو ليس تشريعاً ولا عملاً يتجاوز التشريع (ص108).

طبعاً لا يمكن التطرق لجميع الموضوعات التي عالجتها دراسات هذا الكتاب، لكثرة التفريعات المتعلقة بهذا الموضوع الجديد، وإنما اكتفينا بالإشارة إلى أهمها، وكيف تمت معالجتها في إطار تأصيل فقهي وسجال كلامي، يبشّر بعودة الروح والفاعلية لمباحث الفقه السياسي الإسلامي، التي عانت من ضمور وإهمال طويلين لذلك لا يمكن الانخراط في أي تقييم نقدي مستعجل لما ورد من آراء وأفكار هي قيد النمو والتكامل، لكن لا بد من الإشارة إلى أن أطروحة ولاية الفقيه بحاجة إلى المزيد من الدراسات والبحوث والمعالجات للكشف عن مفهومها وأدّلة تأصيلها الشرعي والعقلاني، ومعالجة النقاط التي تثير بعض الاعتراضات أو التساؤلات، لأن بناء أي نظرية قوية ومتكاملة، يحتاج للكثير من الوقت والنقاش العلمي الموضوعي لجميع جوانبها. لذلك لا خوف أو توجس من أي تساؤل أو اعتراض، يكون الهدف منه المعرفة والبحث عن الحقيقة واستجلاء بعض الغوامض، أما الاعتراضات ذات الخلفيات السياسية المناوئة أو الهدامة، فإنها سرعان ما تتراجع أمام قوة النظرية وأصالتها وقربها من الحقيقة.